Viento de lo absoluto

¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?

Alois M. Haas

Siruela





El Árbol del Paraíso

Últimos títulos

42 Mitos de otros pueblos
Wendy Doniger

43 Los jardines del sueño
Emanuela Kretzulesco-Quaranta

44 Cábala
Moshe Idel

45 El espejo de las almas simples
Margarita Porete

46 Comentarios al Sueño de Escipión
Macrobio

47 La búsqueda espiritual
Robert M. Torrance

48 En el laberinto
Karl Kerényi

49 Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri-Charles Puech

50 La fábula mística
Michel de Certeau

51 Abandono de la discusión
Nāgārjuna



Alois M. Haas

Viento de lo absoluto
¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?

Traducción del alemán de
Jorge Seca

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

Título original: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?*
En cubierta: Foto del Passage de l'Opéra (1822-1823), París,
realizado por François Debret y demolido en 1924
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-337-3
Depósito legal: M-42.009-2009
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados.

Índice

Preámbulo

El viento de lo absoluto en las velas del concepto.
Walter Benjamin, *Passagen-Werk*, GS V, 1, 591

El nacimiento de este librito tiene su origen en el interés suscitado por la situación intelectual de la posmodernidad y el debate motivado por dicha situación. En su redacción me guié simultáneamente tanto por lecturas aleatorias como por consultas precisas realizadas a raíz de la preparación de algunas conferencias. Pero, tal como acabo de mencionar, me guió ante todo la preocupación –como cristiano católico e intelectual que soy– por llegar a comprender la incertidumbre prácticamente total que domina nuestras inspiraciones espirituales sobre lo absoluto. Mi experiencia, empero, me confirmó una y otra vez que no hay oscuridad sin luz, o, mejor dicho, que la oscuridad misma es luz que no se deja expresar en formulaciones abstrusas, pero que, en cambio, se deja entrever en las realidades de la vida. En cualquier caso, en esta empresa mía que no tuvo siempre en mente una meta precisa, encontré encendidas por doquier las luces de la esperanza que atestiguan que el ansia de lo absoluto es capaz de mantenernos receptivos a mensajes como el que Jesucristo reveló a los cristianos –que para mí es ejemplo de todos los ejemplos, pero que para otros puede y debe tener un valor diferente–, frente a todos los oráculos y peroratas resabidas de una antropotecnia acelerada.

Alois M. Haas
Día de la Ascensión, 2009

Ciertamente lo sé [= el Brahmân] no del todo, ¡pero no sé tampoco que no lo sé!

Aquel de nosotros que sabe algo, lo sabe,
¡no sabe que no lo sabe!

Sólo quien no lo conoce, lo conoce,
quien lo conoce, no lo sabe,
no conocido por el que conoce,
¡conocido por el que no-conoce!

(Kena Upanishad, estrofas 10-11; *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda*, traducción alemana de Paul Deussen, edición e introducción de Peter Michel, Wiesbaden, 2006, pág. 270)

Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es.

(Pablo, 1 Cor 1, 28)

Rerum essentiae sunt nobis ignotae.

(Tomás de Aquino, *De veritate* 10, 1)

Nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo ha podido desvelar por completo siquiera la naturaleza de una sola mosca.

(Tomás de Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, prólogo)

...quod homo sciat se Deum nescire.

(Tomás de Aquino, *Pot.* 7, 5 ad 14)

Todo lo que puede decirse es nada [...] La realidad es absolutamente incomunicable. Es lo que no se parece a nada, que no representa nada, que no explica nada, que no significa nada, que no tiene duración ni lugar en el mundo o en un orden cualquiera [...]

(Paul Valéry, «Le Solitaire», en *Mon Faust* [*Œuvres*, II, París, 1960, págs. 388-389])

Todo lo que se puede poner por escrito es una nadería. Lo que no es inefable carece de toda importancia [...]

(Paul Valéry, *ibid.*, pág. 344)

No lo todavía-no-determinable y todavía-no-determinado, sino lo que en esencia no posee determinación ninguna como tal es el objeto primigenio, lo absoluto.

(Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Fráncfort, 1995 [Gesamtausgabe II/60], pág. 316)

Viento de lo absoluto
¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?

Introducción

Una nueva y legítima reflexión sobre el rango y la función de las religiones en la sociedad moderna globalizada ha motivado que se plantee en la actualidad una revisión de las cuestiones religiosas en torno al sentido y sinsentido de lo absoluto, o –expresado con una fórmula de marcado acento periodístico– que se produzca un denominado «retorno de las religiones» (que en realidad no habían desaparecido nunca). Extraído de un antiguo contexto europeo y emplazado en el presente por la denominada «posmodernidad» (o bien «postestructuralismo», o también «postsecularismo»)[1], se trae a colación con gesto admirado este «regreso de la religión» en relación con los desorientados filosofemas y las especulaciones teológicas de un cristianismo cuyo Dios hace tiempo que ha muerto[2] y al que en realidad no se le podría conceder ninguna oportunidad de resurrección. De esta tesis dudaron todos aquellos que de manera racional y por miles de motivos no podían aceptar que la religión estuviera destinada al ocaso y a la extinción definitiva. Veían demasiadas señales de una especie de inmortalidad de las intenciones y de los modos religiosos de pensar que han sido capaces de perdurar, pese a que los mandarines e ideólogos dominantes aseguraban lo contrario.

El hecho de que, incluso en épocas de fe debilitada, se puedan documentar reservas frente a una denominada inmortalidad de lo religioso es algo que subyace con fuerza en la etiqueta de «posmodernidad», bajo cuyo rótulo sugerente hay que incluir a toda una serie de pensadores –en Francia principalmente a Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Jean-François Lyotard (1924-1998), y en Italia a Gianni Vattimo (*1936) y Giorgio Agamben (*1942)– que en sus obras, y conectando con distinta intensidad con Nietzsche y Heidegger, emprendieron la tarea de

> deconstruir todo sujeto dominador imaginable, tal como lo expresaron con sus propias palabras, es decir, de destronar ese logocentrismo y ese poderío histórico monolítico y contraponerle toda una pluralidad radical

de sentidos frente *al* sentido, de historia frente a *la* historia, de verdades frente a *la* verdad[3].

La deconstrucción –en tanto que surgida ella misma como autoridad hermenéutica– se dirigía principalmente contra la dependencia religiosa y la minoría de edad, y eso subyace y subyació en el espíritu de la Ilustración, que quiso arrojar su luz[4] especialmente sobre la oscuridad de esas dependencias de las que era culpable el propio ser humano. Sin embargo, pese a los intentos de desmontaje de los grandes relatos metafísicos en el sentido de un intento de liberación frente a las estructuras de dominio establecidas, en las últimas décadas se ha podido observar una interesante evolución en algunos de estos pensadores «en el desarrollo de sus radicales programas de pluralización», hacia una concepción en la que el camino parece llegar «sorprendentemente de nuevo –para decirlo a la antigua– a un último momento unitario trascendental como condición de posibilidad de una pluralidad y una heterogeneidad radicales»[5]. Con ello vuelve a quedar expedito el camino hacia aquellas antiguas concepciones de sabiduría que han sido conservadas en filosofías y teologías antiquísimas tanto orientales como occidentales. En estas páginas escudriñaremos esas tendencias y contenidos con respecto a un periodo de tiempo que en realidad no es tal periodo sino que más bien –desde la perspectiva sobre todo de los críticos del concepto– es una

> corriente intelectual que desconfía de los conceptos clásicos de verdad, razón, identidad y objetividad, de progreso universal o de emancipación, de conceptos marco singulares, «grandes relatos» o «supremos principios clarificadores». En oposición a estas ideas directrices de la Ilustración, la posmodernidad considera el mundo como contingente, arbitrario, multiforme, inestable, indeterminado, como una coexistencia de culturas separadas o interpretaciones que le vuelven a uno escéptico frente a la objetividad de la verdad, la historia y las normas, frente a la identidad coherente de los sujetos y frente a la idea de que la naturaleza de las cosas está sencillamente dada[6].

En la actualidad se presenta de manera más estrecha la unión de estos pensadores posmodernos con su pasado religioso (mayoritariamente hebreo), como queda demostrado tras un examen más detenido. Y queda patente todavía con mayor claridad que en los estudios de orientación

filosófico-religiosa, más allá del fragor intelectual, se han presentado proyectos de una nueva dimensión *de sabiduría* de tipo religioso que están ofreciendo nuevas opciones y proyectos vitales tanto en el contexto hebreo como en el cristiano. Daremos voz aquí a algunos de estos asuntos filosófico-teológicos, de un modo descriptor, y evidenciaremos a qué grados de tensión puede llegar una época en apariencia completamente secularizada, e incluso postsecularizada. Estos asuntos serán los siguientes: la inefabilidad de lo absoluto (principalmente en la reflexión de Wittgenstein); la continuidad del escepticismo de la Antigüedad y de las religiones orientales en relación con el lenguaje; la nueva y sorprendente ponderación de la teología negativa en el trato con lo inefable [desde los puntos de vista cristiano, budista y estético]; la forma de existencia de acuerdo con Pablo, 1 Cor 7, 29-32, que en los últimos tiempos está resultando cada vez más atractiva; el fenómeno, sobre todo estético, de una producción articuladora de la presencia incontrovertible e ininterpretable, principalmente la presencia de lo divino. A continuación expondremos el rango y la importancia de la mística cristiana en el pensamiento posmoderno, ejemplificado primero en Nicolás de Cusa y por último en Juan de la Cruz, en el contexto de un deseo incontestable de lo absoluto.

Vamos a limitarnos aquí meramente a ofrecer informaciones y a plantear preguntas; no habrá, por tanto ¡ni respuestas de validez definitiva ni afirmaciones infectadas de dogmatismo! Pretendemos estimular un debate intelectual sobre lo incondicional y lo absoluto, más allá de los triviales lugares comunes, en un ámbito en el que no se había reparado hasta el momento. Justamente en una época en fase de apertura intelectual y que se muestra confusa de cara al exterior, en la que parece prevalecer la ley de las relaciones vagas e inconcretas, es necesario combatir las tendencias de una ideología explotadora, ocultas bajo el pretexto de un sistema liberal (como la «globalización» portadora de prosperidad [= ¡beneficios para unos pocos!], según el espíritu del dios Mammón o del *global village* en el sentido de una nueva sociedad de negreros esclavistas [unos pocos ricos dominan sobre muchos pobres]); y hay que enfrentarse a esas tendencias valiéndose de razones que no se subordinen sin más al canto sugerente de esos flautines prometedores de felicidad. No obstante, a pesar de la reorientación mencionada, sigue siendo válido que los precursores intelectuales de la posmodernidad parecen estar mayoritariamente de acuerdo en que el alfa y el omega del ser humano, es decir, aquello que es absoluto (y que, por tanto, me afecta absolutamente) es en definitiva impronun-

ciable, esto es, indecible. La esencia del mundo y del ser humano, y por consiguiente también las relaciones trascendentes con lo absoluto, están marcadas por una provisionalidad, finitud y caducidad radicales. El acceso a lo absoluto está cerrado tanto mental como existencialmente. Lo absoluto es tierra de nadie que es mejor no intentar hollar ni con el sentimiento ni con el pensamiento. El discurso humano es expresión de una mera lectura de pistas[7], de un ir tentando aquello que detrás de toda apariencia podría percibirse, en el mejor de los casos, como figura. De hecho percibimos meros esquemas. Pablo puede ser aquí el portavoz de una visión fundamental:

> *Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas.*
>
> Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad (1 Cor 13, 12-13).

Ya Paul Valéry lo expresó con claridad: «Todo lo que puede decirse es nada [...]. La realidad es completamente incomunicable». O Heidegger: «No lo todavía-no-determinable y todavía-no-determinado, sino lo que en esencia no posee determinación ninguna como tal es el objeto primigenio, lo absoluto»[8]. En la fórmula de lo inefable, la cual conforma en la actualidad la última información sobre el ser humano y el mundo, se fundamentan en realidad todas las palabras compuestas con el elemento negativo *in* que Rilke[9], en el límite de su experiencia existencial, tanto adoraba como señales de la limitación humana: lo im-preciso, lo in-determinado, lo im-posible, lo im-pensable, lo in-observable, lo i-rrepresentable, lo in-visible y, por último y por fin, lo in-finito; caracterizaciones que podrían funcionar en la posmodernidad como motores permanentes para la movilización de la incesante comunicación.

El mundo y los aparatos creados por el ser humano para esta comunicación rezuman ciertamente voluntad de comunicación, pero *en realidad* ¡no dicen nada! O mejor dicho, expresan una paradoja: ¡hablan sin decir nada! Aunque así lo aparente, nuestro mundo mediático no está orientado en última instancia a la información; es apariencia y una nada sonora, un artefacto ruidoso completamente absurdo. Y es que la «comunicación

no informa sobre el mundo sino que lo separa y deforma. [...] La comunicación diferencia». Y así,

> el mundo no es ninguna información [...]. El mundo es sólo aquello que soporta la sección o corte que la comunicación produce [con sus cesuras]... [Así, el mundo está] dado siempre y únicamente como una paradoja. La realización de la comunicación lesiona su unidad; de manera implícita, afirma su unidad lesionándola, y la niega reconstruyéndola[10].

Si semejante «ceguera» y negatividad son inherentes a este mundo técnico mediático, lo mismo que su «futilidad» e «insignificancia» –¡con cuánta razón existe desde hace tiempo el concepto de *telenoia*!–, y si la inefabilidad determina el *fundamento de ser humano*[11] y de la producción comunicativa del mundo en su conjunto, entonces la inefabilidad sigue teniendo validez de manera mucho más absoluta desde el fundamento *divino* del Todo. Aun cuando los cristianos pretendan orgullosamente estar en posesión de una revelación divina, es *válido* el enunciado de la inefabilidad divina, ya que esta revelación, en definitiva, tan sólo ofrece información sobre el *secreto permanente* de ese Dios[12]. Así pues, es válido en su más profunda insuperabilidad que lo que pronunciamos al hablar sigue siendo en definitiva inefable.

Por definición, lo inefable apenas puede ser expresión de una lógica cualquiera[13]: lo que no puede decirse se sustrae a su denominación lingüística y por tanto también a todo *logos* en el sentido amplio de la palabra. La consecuencia para el habla humana es clara: lo inefable transgrede las dimensiones de una lógica fraseológica predeterminada y quizá sólo alcanza una resolución lingüística en el contexto de especiales manipulaciones retóricas. Esto lo supieron siempre de manera implícita los místicos cuando hablaban de su lenguaje particular, de su *modus loquendi* especial, y esto fue también lo que siempre adujeron en defensa propia contra un dogmatismo deudor de una lógica fraseológica. El *modus loquendi* místico gusta de utilizar modos de hablar antilógicos, en ocasiones de manera incluso abusiva. Con razón, Hugo Ball y Emmy Ball-Hennings, máximos representantes de los dadaístas de Zúrich y «ditirámbicos de la ruina»[14] de los valores, declamaban textos de místicos medievales (como por ejemplo de Mechthild von Magdeburg), entre otros, con el objetivo de que sus acciones perturbaran los sentidos.

Seguramente, hablar y conversar tienen algo que ver con saber y no saber. El que sabe puede hablar, pero no está obligado a hacerlo. El que no

sabe debe (y se le conmina a) no hablar, pero en la mayoría de los casos lo hará en una estimación exagerada de sus propias posibilidades. También podemos tratar de suavizar este dilema, al que los humanos podemos vernos arrojados a través de las constelaciones del saber o del no saber, hablando sobre él, tematizándolo. Esto sucede especialmente cuando en el dilema saber/no saber tratamos el asunto de este último –denominémoslo «incondicional» y «absoluto»–, es decir, aquello que queda cuando suprimimos todo lo efímero, contingente-finito, y que pudiera cuando menos examinarse la última razón de Todo. (Está claro que en la actualidad los precursores hace tiempo que han ejercido aquí su veto y han instituido las correspondientes prohibiciones para hablar y pensar, por ejemplo en relación con la continuidad o no de la «metafísica»[15].)

De una manera u otra, los ojos del espíritu han estado siempre abiertos a lo que podemos o no podemos saber, y por consiguiente también a lo que debemos o no debemos decir. El escepticismo debería prevalecer en todas partes cuando se trata de la autorización para expresar algo sensato sobre esto último[16]. Y es que no sólo filósofos y poetas, sino absolutamente todo el mundo, conoce la cantinela de «la insuficiencia de la función lógico-noética de la palabra y está afectado por la dificultad de expresar la verdad de las ideas y las cosas en los términos lingüísticos apropiados»[17]. Debemos aceptar de manera espontánea el hecho de que, pese al tremendo despliegue de peroratas, predomine el escepticismo lingüístico y que el primer Wittgenstein parezca tener razón con su sospecha de sinsentido en relación con los discursos religioso-ético-estéticos.

No obstante, el cristianismo, precisamente inmerso en una situación de escepticismo lingüístico especialmente predominante, no deberá construir sus representaciones de la salvación, basadas en el poder curativo de la palabra de Dios, sobre la debilidad comunicativa y mediática de ésta. Como es natural, el escepticismo lingüístico tiene también su lugar en el cristianismo; argumenta al respecto de manera prácticamente similar a las demás religiones. Sin embargo, en el contexto de su fe conoce un lugar privilegiado y apropiado para ello. Este espacio del escepticismo lingüístico fundamentado en la religión es, para el cristianismo, la mística.

Sobre ese espacio vamos a echar un vistazo en las páginas siguientes. Asignaremos un papel principal a una mística negativo-apofática, que abarca tanto a Oriente como a Occidente, que se niega a testificar sobre lo absoluto y que se muestra idéntica en todas las épocas y lugares, tanto desde el punto de vista formal del lenguaje como del contenido. En el

acercamiento a la dinámica interna de esta lógica internacional de lo inefable hasta alcanzar el presente posmoderno, se imponen varios pasos. En primer lugar comenzaremos con algunas sentencias conocidas aunque todavía desconcertantes del primer Wittgenstein[18] acerca de lo inefable. A continuación nos remitiremos a la tradición conceptual escéptico-mística que se va manifestando como trasfondo, refiriéndonos a tal efecto al budista indio Nâgârjuna (hacia los siglos II-III) y a un pensador cristiano, el Maestro Eckhart (1260-1328). Finalmente, relacionaremos nuestras investigaciones con una actitud bíblica fundamental como la que adquiere expresión en el apóstol Pablo, que en la posmodernidad se considera una forma sabia de vida, sostenible incluso filosóficamente. Por último se impone cotejar ese rechazo a enjuiciar –un rechazo templado por el escepticismo lingüístico y cuyo incremento posmoderno se manifiesta en un ambiente creciente contra el exceso de sentido y de la hermenéutica que lo sostiene– con el clamor posmoderno por la *presencia pura* y la actualización (o representación real). Y finalmente, tendremos que confrontar las atracciones mencionadas hasta el momento de las formas posmodernas de pensamiento –que parten del espíritu de unas referencias místicas tradicionales de carácter religioso– con la cuestión cristiana del compromiso a partir del espíritu de la verdad de la fe. Es decir, hemos de convertir lo finito condicionado de todas esas referencias en lo absoluto incondicionado de las exigencias de la fe cristiana, proceso que culmina en la cuestión acerca de la posibilidad mental-existencial de un *Pèlerin de l'Absolu*[19] en la época de un debilitamiento general de semejante radicalismo. La pregunta de un grupo de jóvenes teólogos es ésta: ¿cómo puede seguir siendo posible en la actualidad «una comprensión absoluta», al estar «obligada la teología a una fundamentación última» entre la filosofía primigenia y la hermenéutica?[20] Finalmente evocaremos a Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz como testimonios de un *deseo* irradicable de lo divino absoluto. El deseo de lo absoluto se revelará como el sentido último de todos los afanes en torno a la religión.

La constatación de una *convergencia* de antiquísimas aspiraciones «místicas» por liberarse de la esclavitud de las estructuras lingüísticas, y la comparación con pulsiones *similares* de hoy en día por escapar de una tutela mediática mucho más dura mediante mundos ideales y simbólicos, tienen que ser necesariamente la tesis y el resultado de las presentes investigaciones. Tomada globalmente, esta comparación se enmarca en una «historia espiritual de lo invisible» (es decir, del reino oculto de Dios,

del intramundo de instancias religiosas, del mundo interior del conflicto anímico, según Hans Blumenberg)[21] y en un más amplio análisis de la cultura globalizada, cuya dinámica profunda se corresponde en última instancia con una historia inacabable de la libertad[22].

Wittgenstein y lo inefable

Famosa –pero también un tanto desacreditada por tantos ensayos ingenuos de interpretación– es la sentencia de Ludwig Wittgenstein con la que concluye su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), y que dice: «De lo que no se puede hablar, mejor es callar»[23]. En virtud de los conocimientos[24] sobre teoría de sistemas y teoría de la comunicación que poseemos en la actualidad, sabemos que el silencio no es ninguna inofensiva negativa a hablar, sino que es también un habla. Esto rige en particular en contextos religiosos y ya era absolutamente conocido en la Antigüedad. Según Filóstrato:

> Los discípulos de Pitágoras practicaban el silencio en relación con las cuestiones divinas, un silencio que les era impuesto, pues escuchaban muchos asuntos divinos e inefables que eran muy difíciles de captar si no se había aprendido con anterioridad que el silencio también es un modo de hablar (*kaì tò siopân lógos*)[25].

Quien se pregunte por la lógica propia de lo inefable, tal como pretendemos aquí con toda brevedad y pese a las muchas reservas, tendrá que ocuparse de la *paradoja* entendida como una forma de discurso de uso corriente en la mística de todas las épocas. Wittgenstein, tomándose en serio su propia amonestación, llega a afirmar en una carta a Von Ficker (10 de noviembre de 1919) que ese no-poder-hablar –y el consiguiente silencio– representa el problema principal de su *Tractatus* y es, en suma, *el* «problema principal de la filosofía» (carta a Russell del 19 de agosto de 1919). En concreto queda documentado este asunto en su escrito de la siguiente manera: el *Tractatus* consta

> de dos partes: lo que está presente aquí a la vista, y todo lo que *no* he escrito. Y justo esta última parte es la importante[26].

Ante tan desconcertante declaración acerca de una situación literaria en la que lo no escrito de un texto redactado asciende a la categoría de punto principal, uno se pregunta qué podría significar tal enunciado. ¿Se trata de una coquetería literaria?, ¿es una expresión de altanería o, por el contrario, de humildad? Si la «segunda parte» realmente se equipara a la primera en extensión, eso significaría que ésta se podría pensar pero no transformar en lenguaje a pesar de ser de la máxima importancia en lo tocante al contenido. Como reflejo de una actitud orgullosa, eso significaría que, al hablar, Wittgenstein se contenía siempre en la mitad de su decir –fuere por los motivos que fuere–, y de esta manera daba a conocer al público intencionadamente sólo la mitad de su saber. Sería ni más ni menos que el orgullo lo que le forzaba a reprimir una mitad de la verdad que se puede decir y a dar a conocer meramente la mitad de ella. En cambio, si pretendía atribuir su conducta a una auténtica humildad, eso significa que en realidad y a lo sumo sólo puede ponerse en palabras la verdad a medias, y que la otra mitad de lo que se puede decir debe permanecer necesariamente oculta porque si bien no se puede decir, sí se puede, no obstante, pensar. Recuérdese al respecto el enunciado de Heidegger según el cual la doctrina de un pensador es justamente «lo no dicho en su decir»[27].

La sinceridad y la humildad de Wittgenstein están para mí fuera de toda duda, ya que al final de su *Conferencia sobre ética* pone expresamente de relieve su sinceridad cuando insiste en lo siguiente al hablar sobre la absurdidad de los enunciados ético-religiosos:

> Veo ahora que las expresiones absurdas no lo eran porque yo no hubiera encontrado todavía las correctas, sino que su absurdidad constituye su verdadero carácter. Pues lo que yo pretendía era utilizarlas precisamente para *lograr escapar* del mundo, y esto significa escapar del lenguaje sensato. Me urgía arremeter contra los límites del lenguaje, y éste es, creo, el impulso de todos los seres humanos que han intentado hablar sobre ética o religión. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es completa y absolutamente inútil. En la medida en que la ética surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre el bien absoluto, sobre lo absolutamente valioso, no puede ser ninguna ciencia. Nuestro saber no se incrementa en ningún sentido por lo que la ética dice. Sin embargo, es una prueba de un anhelo de la conciencia humana que yo, por mi parte, no puedo sino apreciar en gran medida y al que no ridiculizaría de ninguna manera[28].

Estoy convencido de que, forzado por una ética científica, se vio obligado a reconocer una combinación de una parte esencial de lo que se puede decir con otra parte, como mínimo igual de importante, de inefabilidad. Así pues, para el primer Wittgenstein hay datos que él considera existenciales pero que no se pueden decir en forma de lenguaje, una actitud que ya no sostendrá el Wittgenstein tardío, el de la teoría del juego del lenguaje[29].

Si, no obstante, se pronuncian esos datos, éstos aparecen como un «disparate» lingüístico[30]. Resulta palmario que Wittgenstein, en la acentuación de todo aquello que entra en acción en las formas de expresión éticas y religiosas como «abuso característico del lenguaje»[31], se ciñe a la categoría retórica de la catacresis[32]. Ésta, en la falta de un *verbum proprium*, permite el uso abusivo de una metáfora extinguida o de una imagen debilitada como denominación para ese objeto[33] (por ejemplo la denominación de las extremidades de la mesa como «patas de la mesa»; los «pies de la montaña», la «hoja de la espada», etc.); pero, como enunciado, le corresponde una estructura impropia, es decir, es un «sinsentido». El catálogo de circunstancias que en el primer Wittgenstein quedan incluidas en esta categoría es grande:

> Se pueden distinguir los siguientes grupos:
> –la forma lógica que es común a las frases y a lo que presentan (inexpresabilidad de la armonía entre pensamiento y realidad);
> –el significado del signo y el sentido de las frases (prohibición de la semántica);
> –las relaciones lógicas entre las frases (no hay reglas de DEDUCCIÓN LÓGICA);
> –la categoría lógico-sintáctica de los signos (los conceptos formales son conceptos aparentes);
> –la estructura de pensamiento y mundo (los límites del pensar están trazados desde dentro);
> –lo místico (la inexpresabilidad de los valores)[34].

Para entender correctamente la actitud de Wittgenstein, hay que tener también muy presentes las presuposiciones en que se basa. Oponiéndonos por completo a la impresión de que su famosa proposición «De lo que no se puede hablar, mejor es callar» es un enunciado fundamental sobre el habla humana, mantenemos que esa proposición sólo puede entenderse

en el marco de una hermenéutica delimitada. La hipótesis de Wittgenstein enuncia que «decir» y «hablar» son actividades subordinadas a criterios científicos, esto es, a parámetros que validan o invalidan[35]. En el sentido apuntado por Wittgenstein, «hablar» podría entenderse como un enunciado científico completamente vinculante[36] y no como lenguaje coloquial, que a priori es «impuro» y que siempre está referido a lo inefable, como las sensaciones de dolor o de alegría y placer, pero sobre todo referido también a lo ético, estético y religioso. A todo esto no se le puede imputar una vinculación lógica, y de ahí que sea algo de lo que –realmente– no se puede hablar porque no es conforme al lenguaje pensado como sistema abstracto que debe reproducir el mundo en palabras. Desde 1930, Wittgenstein se apartó de esta posición y ya no entendió el lenguaje como un sistema ideal y abstracto sino como una «práctica social» de naturaleza performativa. Señala además

> que sólo podemos valorar debidamente los matices y la diversidad de las posibilidades de expresión del lenguaje si dirigimos nuestra atención al modo en que lo utilizan efectivamente los miembros de la comunidad lingüística. Su análisis de los «claros y sencillos juegos lingüísticos» al comienzo de sus *Investigaciones filosóficas* no incluye «estudios preliminares para una reglamentación futura del lenguaje», sino «*criterios de comparación* que mediante similitudes y disimilitudes deben arrojar luz sobre las relaciones que se producen en nuestro lenguaje». Así pues, Wittgenstein pone en un primer plano la variedad y la diversidad de los fenómenos lingüísticos que él investiga con mucho tacto y precisión[37].

Extendiendo la analogía del juego al lenguaje, Wittgenstein recupera la actitud empírica de los logotetas[38] místicos frente a sus propios productos lingüísticos, en los cuales trataban de expresar de la manera más diversa posible la radicalidad de su amor y conocimiento de Dios. Eran conscientes de su amplia competencia en la materia y de las peculiaridades de sus formas lingüísticas y de sus formas de pensar[39], y cuidaban a conciencia su *stylus* y su tipo especial de *modus loquendi*, es decir, ejercían un «juego de lenguaje»[40] completamente propio[41]. De ahí que pueda hablarse justamente de un «lenguaje especial» (Kurt Ruh) de los místicos. A comienzos del siglo XX, en el momento en que por medio de la teoría del juego de lenguaje de Wittgenstein se pudo alcanzar una comprensión nueva del lenguaje especial de la mística, esta constatación significaba tam-

bién un alejamiento del pensamiento unitario, ya que Wittgenstein no podía divisar ninguna posibilidad de un juego de lenguaje base que los incluyera a todos, y de este modo, frente al hecho previo unitario del lenguaje como sistema, la diferencia tuvo que convertirse en el rasgo determinante del pensamiento posmoderno. Por ello, en opinión de la posmodernidad, los juegos metalingüísticos de la modernidad –mitos y utopías, visiones de progreso, grandes proyectos de sentido, «metarrelatos»– se han de superar y desmontar en una filosofía consecuente de la pluralidad»[42]. La deconstrucción, como una *dea ex machina*, ha accedido de la mejor de las maneras a este empeño, afirmando con Paul de Man, en una ojeada retrospectiva a Nietzsche, lo siguiente:

> La sabiduría del texto es autodestructora (el arte es verdadero, pero la verdad se mata a sí misma). Sin embargo, esta autodestrucción es aplazada mediante una sucesión interminable de inversiones retóricas que la deja en suspenso mediante la repetición infinita de la misma figura entre la verdad y la muerte de esa verdad. La amenaza de destrucción inmediata se convierte en la repetición constante de esa amenaza representándose a sí misma como figura lingüística[43].

Expresado de otra manera: la esencia más íntima de las palabras es idéntica a la fricción que una retórica violenta practica una y otra vez como sistema de utilización y desgaste continuo del lenguaje. Ya los Padres de la Iglesia, siguiendo a Filón de Alejandría († en torno a 41 d. C.), y con la vista puesta en su lenguaje religioso, mencionaron la supremacía de la forma metafórica especial de la catacresis como el modo predilecto para expresarse en la teología negativa[44]. La catacresis no es otra cosa que la utilización errónea (*abusio*) de una palabra que ciertamente está alejada de lo citado, pero que es afín y similar, en lugar de la palabra precisa (pata de la silla, pie de la montaña, cuello de botella, lomo del libro, etc.). De hecho, esta circunstancia afecta a todos los modos contingentes de hablar sobre lo absoluto (Dios). En cuanto al contenido, no se trata en última instancia más que de aquello que el Maestro Eckhart denominó una *wîse* [un modo] del acceso a Dios, *âne wîse* [sin modo][45]; con posterioridad, esto llegaría a llamarse *modinescientia*[46] en la teoría mística. La ignorancia y, con ella, la imprevisión de un modo de hablar sobre la unión del ser humano con Dios puede extenderse semánticamente a la actitud agnóstica de un ateo, lo cual, en los comienzos de la

era moderna, se interpreta en los místicos como ausencia de Dios; esto se pondrá en evidencia con Hume y otros en el escepticismo moderno, con lo que se inicia de hecho la relación de indeterminación predominante en la posmodernidad.

La tradición conceptual escéptico-mística

Cuando el primer Wittgenstein pronunció su mandamiento de silencio sobre los hechos «místicos» de la existencia, se le hizo evidente de dónde procedía el estímulo para romper una y otra vez ese mandamiento:

> El impulso hacia lo místico procede de la no satisfacción de nuestros deseos por parte de la ciencia. *Sentimos* que incluso cuando quedan respondidas todas las cuestiones científicas *posibles*, *nuestro problema sigue sin haber sido tocado en absoluto*. Sin duda ya no queda entonces ninguna pregunta más; y justamente ésa es la respuesta[47].

En el fondo, lo que se expresa aquí nuevamente es la obligación de callar, pero el motivo para ello se expone de una manera más clara: las preguntas están limitadas a aquellas que son susceptibles de una respuesta científica, lo incontestable pertenece al ámbito de lo injustificable, de lo contradictorio (no hay respuesta, por tanto nada de preguntas, por favor), del «je ne sais quoi»[48], una de las muchas fórmulas de negación de las que se sirvieron continuamente los místicos para expresar su estado lingüístico de emergencia.

Con su posición, Wittgenstein se encuentra –cosa que suele pasarse por alto– en el seno de una tradición que se remonta en sus comienzos más tempranos hasta el escepticismo pirronista[49]. Pirrón de Elis (~365-~275 a. C.)[50] no dejó ningún escrito; acompañó a Alejandro Magno en la expedición a la India, donde dicen que conoció a los gimnosofistas (yoguis y *sadhus*). Los escépticos pirronistas se basaron en él, y a ellos debe él su pervivencia en la memoria. En la *Praeparatio Evangelica* (14.18.2-4) del Padre de la Iglesia Eusebio se reproduce un fragmento de Aristocles con la opinión de Timón, que dice lo siguiente:

> Pirrón de Elis [...] no dejó nada escrito; ahora bien, quien quiera ser feliz en un futuro, dice su discípulo Timón, tiene que poner atención a tres cosas: primera, a cómo están hechas las cosas; segunda, a cómo debe-

mos comportarnos frente a ellas; y por último, a lo que resulta para los que se comportan de tal manera (como consecuencia). Ahora bien, las cosas, dice, las presentó aquél como de igual manera indistinguibles/indiferenciadas, inmensurables [incalculables/insondables/inconstantes] e inenjuiciables/indeterminables (*anepíkrita*). Por esta razón, ni las percepciones de los sentidos ni nuestras ideas/opiniones son verdaderas o falsas. Por ello no se debe creer/confiar en ellas, sino que hay que estar sin ideas/carente de opiniones, sin inclinaciones [sin balanceo (de-aquí-para-allá)], y permanecer inquebrantables [sin oscilación-de-aquí-para-allá/temblor], mientras que de cada una por separado se puede decir que no más es que no es, como que tanto es como no es, como ni es ni no es. A quien se comporta de tal manera, dice Timón, le sobrecoge en primer lugar la estupefacción/el mutismo; a continuación la firmeza/la imperturbabilidad, y según Enesidemo, la alegría/la felicidad[51].

Con este testimonio y la orden de una suspensión total de juicios sobre las cosas se retoma una tradición de sabiduría del género humano, fundamentada en Occidente, cuya historia y relevancia filosófico-teológica han aclarado recientemente tres publicaciones de un joven erudito, Hans P. Sturm, sobre una amplísima base y de una manera impresionante[52]. No se puede subestimar la importancia de los estudios de Sturm para una historia de la mística; con sus nuevos puntos de vista y los nuevos materiales, utilizados de una manera genial, eleva esta historia a un estadio completamente nuevo.

En esta reinterpretación de toda la tradición mística de la humanidad sobre la base de una inclusión de las formas de la argumentación hay que tener simultáneamente presentes las investigaciones acerca de la tropología histórica realizadas por Hayden White[53], Reinhard Brandt[54] y Stefan Volk[55]. Estos investigadores históricos descubrieron y exploraron dentro del ámbito intermedio existente entre la literatura y la ciencia algunos elementos ordenadores ficticios y poéticos de sorprendente constancia, los cuales, debido a su transparencia, se encuentran inscritos a nivel europeo en la historiografía como perspectivas constructivas formadoras de su materia. Dentro de esta retórica histórica y de su tropología (con la metáfora [la similitud en la diferencia], la metonimia [reductiva: el todo > la parte], la sinécdoque [representativa: la parte > el todo] y la ironía [dialéctica: ambivalencia del enunciado]), le corresponde a esta cuádruple ordenación 1, 2, 3/4 una función que indica la dirección al pensamiento, fun-

ción que puede ser identificada también como la «prueba de una cuádruple ordenación del pensamiento»[56]. Ya con su libro, Brandt ha ofrecido espacio a su colega Heiner Klemme[57] para una extensión de sus observaciones más allá del ámbito europeo, de manera que en la actualidad resulta completamente sensato otorgar al *tetralema* interpretativo un significado a escala mundial.

La fórmula escéptica del juicio es cuadrinómica, y muchos investigadores la consideran un recuerdo traído por Pirrón desde la India[58]. Los cuatro pasos siguientes se realizan efectivamente en el juicio sobre la inefabilidad de las cosas (o «de las últimas cosas categoriales», que son inefables); se hacen los siguientes enunciados: dos predicados basales

1. de «es» (posición: λ_1)
2. y de «no es» (posición: λ_2)
3. así como la combinación de «es y no es» (posición λ_3)
4. y la de «ni es ni no es» (posición: λ_4)[59].

Esta lógica estructural con sus cuatro variantes, que se encuentra en todo Oriente y Occidente y en todas las épocas –como ha demostrado Sturm brillantemente–, marca de manera muy explícita «la absoluta relevancia de la cuestión acerca del ser y no ser en cada proposición, el nivel ontológico profundo de la misma, punto sobre el que debemos estar especialmente agradecidos a Martin Heidegger»[60]. Este nivel ontológico profundo de la cuestión del ser se hace perceptible finalmente en la deducción de «su importancia hermenéutica como transfondo figurativo en el emplazamiento de visiones del mundo que compiten [...]: ser y no ser del decir y del pensar mismo, esto es, la indispensable relación del juicio con el silencio más profundo de la suspensión radical del juicio, de la *epojé* estricta»[61].

La introducción de esta *epojé* como «comedimiento del juicio» sobre cosas que en su calidad de inefables no se encuentran a disposición de la comunicación es de un tremendo alcance para el discurso occidental de la filosofía, y sobre todo para las formas de pensar de la teología. Eso se muestra ya en Pirrón.

Resulta interesante consignar que Pirrón fue nombrado sumo sacerdote en su ciudad natal. Su trato con los gimnosofistas y magos en la India lo capacitaba para ello, pero sobre todo su instinto filosófico. Ya Diógenes Laercio –en su obra de historia de la filosofía *Vidas y sentencias de los más*

ilustres filósofos (en torno a 220 d. C.), que hasta el momento representa una importante fuente para el helenismo– fijó lo siguiente sobre Pirrón:

> Así pues, parece haber elegido la mejor vía para la contemplación filosófica, procurando entrada y validez al punto de vista que enuncia la incomprensibilidad de las cosas y el comedimiento del juicio, tal como dice Ascanias de Abdera. Pues –dice– nada hay bello, ni feo, ni justo, ni injusto; y así es válido para todo sin excepción que nada es en verdad sino que más bien sucede todo lo que hacen los seres humanos por motivo de un acuerdo legítimo y en conformidad con la costumbre; pues para cualquier tipo de cosas es válido que existe tanto ésa como esa otra. Esta manera de pensar se correspondía con su conducta en la vida: no se arredró ante nada y no conocía ninguna medida de precaución, frente a todo mostraba la misma indiferencia, ya fueran carros con los que se topaba, pendientes, perros o cosas por el estilo; no consintió jamás que el poder de la percepción sensorial tuviera influjo alguno sobre él[62].

Si la suspensión pirronista del juicio (no afirmar nada, no poner nada en tela de juicio, no tener ninguna opinión sobre nada) –junto con el frente de opinión de los pensadores orientales, mucho más cerrado si cabe– representa una constante de pensamiento de gran alcance que se extiende por épocas y lugares, habrá que suponer a priori un estímulo religioso como condición previa para la *epojé*. El ejemplo de Pirrón nos remite a tales condiciones previas, cuyo objetivo no es una activación impetuosa de la razón, sino su represión ascética como ejercicio contemplativo de concentración. La función sacerdotal de Pirrón, su interés por las formas indias de santidad, y finalmente la radicalidad de su conducta vital indican con total claridad una opción de vida de carácter religioso, en definitiva, que se apoya precisamente en su escepticismo radical. Así pues, «el pirronismo se presenta como la más elaborada de las formas históricas del escepticismo», tanto por su concepción como por su renuncia radical a la exigencia filosófica de la Antigüedad de ser un conjunto de instrucciones para la felicidad, lo cual posibilitó la imposición de las aspiraciones misioneras cristianas; y de esta manera se nos aligera en la actualidad «la explicación del paso de la Antigüedad al Medievo cristiano»[63]. La *epojé*[64] es radical: «Lo seguro es que no hay nada seguro»; pero los pirronistas pronto se dieron cuenta de que «incluso el enunciado de que no hay nada seguro no es seguro»[65]. A la *epojé* como suspensión del juicio se le añadió por consiguiente «la "deten-

ción" en la búsqueda de la verdad» y la consecución de la ataraxia[66]. Y así, la *epojé* es una «experiencia»[67], pero una experiencia del abandono y de la incertidumbre, que inauguraba la «disposición para el cristianismo»[68] y que desde siempre fue expresión de una actitud vital religiosa.

Incluso un escéptico declarado como David Hume (1711-1776) debate con detalle en sus *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779)[69] la actitud escéptica ante la vida, valiéndose de argumentos religiosos, incluso místicos[70]. Así, en favor de su escepticismo que lo abarca todo, afirma que la mística representa en realidad una forma de escepticismo radical y que por ello no hay forma de combatir contra éste:

> ¿Cómo os distinguís vos, místico, que afirmáis la incomprensibilidad absoluta de la divinidad, de los escépticos o de los ateos que aseguran que la causa primera de todas las cosas es desconocida e incognoscible?[71]

El aludido responde a la pregunta con beneplácito:

> Admito con gusto –dijo Cleanthes– que aquellos que afirman la sencillez perfecta del Ser Supremo en la extensión que habéis descrito, son místicos por los cuatro costados y tienen que cargar con las consecuencias que he deducido de su opinión. Son, en una palabra, ateos, sin saberlo[72].

Lo siguiente se lee como un intento de despachar toda mística imaginable, henológica y filosófica: se puede

> demostrar que no hay motivo para suponer que haya un plan del mundo compuesto por diferentes ideas ordenadas repetidamente y formado en el espíritu divino de igual manera que un arquitecto forma en su cabeza el plano de una casa que tiene intención de construir[73].

Un espíritu completamente sencillo e invariable

> es un espíritu que no tiene pensamiento, ni razón, ni voluntad, ni sentimiento, ni amor, ni odio; en una palabra, no es en absoluto un espíritu[74].

Parece inevitable la conclusión de que el pensamiento escéptico está en una relación evidente con el pensamiento místico. Ambos convienen en que

> «el escepticismo de anulación y la mística de unificación» representan visiones comunes al coincidir, «en primer lugar [...], en que ningún pensamiento puede concebir ni indagar la causa de todo, la única y única (¡sic!) realidad o el ser en sí [...]. En segundo lugar, en que en ambos estamos cerrados, y sólo podemos ser del todo, es decir, asimilarnos a la totalidad y adaptarnos a ella, ser uno con ella, y convertirnos por tanto en Uno, si con ayuda de la *epojé* podemos despedirnos de lo que divide y separa, del diferenciar que produce diferencias»[75].

Si se relaciona la henología y la apofasis de la mística con reflexiones similares del escepticismo, entonces resulta natural plantear la cuestión de si no adquieren aquí una importancia decisiva las condiciones contextuales de ambos movimientos. Para la mística, en concreto, su inclusión en una determinada religión o revelación, que equilibra la apofasis de manera catafática; para el escepticismo, el ambiente filosófico que impide su conversión en «una mística sin trascendencia»[76]. Pero tampoco el lenguaje místico mismo es en modo alguno un asunto de incomunicabilidad. Al contrario: en su centro está el afán riguroso de transmitir aquello que parece sustraerse a la comunicación, y de transmitirlo –precisamente de manera comunicativa– a otras personas interesadas en la experiencia mística. La titular de este proceso es la mistagogia. Y apuesta por especiales procedimientos lingüísticos, ya que no tiende de la unidad a la diferencia –como ocurre con la comunicación mediática– sino al revés, de la diferencia de lo múltiple a la unidad (con lo absoluto, con lo divino).

Nâgârjuna y el budismo zen

Si tenemos presente nuestra pregunta acerca de la lógica de lo inefable, *una cosa* es evidente: la lógica de lo inefable es la antilógica de la contradicción. Quien pretenda conversar sobre lo inefable tendrá que anular el principio de contradicción, y ciertamente en su significación más rigurosa (es decir, ontológica). Lo indecible se vuelve decible únicamente contradiciendo las reglas válidas de la decibilidad, y esto es así desde hace milenios. La referencia a la filosofía india resulta indispensable aquí, en la voz de uno de sus más grandes representantes. Se trata del maestro Nâgârjuna, que vivió en el sur de la India en el siglo II d. C. y fue el fundador de la importante doctrina budista del vacío. Sin duda, no sólo conocía la *catuskoti/catuskotika* (cuaternidad) budista –una figura estandarizada de la argumentación, corriente en la India, consistente en cuatro posicionamientos básicos del juicio[77]–, sino que la utilizó en una adaptación libre para sus fines enunciativos. Veamos un ejemplo entre muchos:

> No de sí mismo (λ_1),
> tampoco de otro (λ_2),
> no de los dos [juntos] (λ_3),
> tampoco originado sin causa (λ_4),
> se percibe en algún momento, en algún lugar, a algún ente[78].

El virtuosismo de Nâgârjuna reside en la circunstancia de que sabe realizar variaciones sobre cada uno de los elementos por separado. Pero la meta que persigue es la iniciación de aquel que lo lee en una «hiperignorancia» (*hyperágnoia*), muy similar a la meta de la mística platonizante de la Antigüedad tardía y de la Edad Media[79]. Al igual que ésta, Nâgârjuna defiende la posición media entre los afanes escépticos y místicos y demuestra una mayor cercanía a una penetración del escepticismo y la mística, incluso en un importante sentido filosófico-religioso. La condición para una penetración semejante es la desustanciación del ser huma-

no, el «desnudamiento del ser humano», que resulta posible en una especie de

> autovivisección que no deja nada más que un fundamento esencial, es decir, una ausencia de sustancia y de fundamento, pura desnudez o vacío total, nada detrás ni debajo. Una parábola mahayana para esta especie de desustanciación son las sucesivas capas del árbol del plátano[80].

El místico del lago de Constanza Heinrich Seuse [Enrique Suso] utiliza una imagen similar cuando en el siglo XIV habla de este mismo proceso como del intento de «deshumanación»: *Y por tanto el ser humano se deshumana* en la divinización[81]. Johannes Tauler (1300-1361) se extiende largo y tendido sobre la precaria situación del ser humano, cuyo fondo del alma está recubierto como una cloaca por treinta o cuarenta molestas pieles –una imagen procedente de la preparación de los curtidos–, que han de ser retiradas antes de que se haga visible la pureza originaria del fondo[82]. Todo ello apunta en la mística alemana a la *Gelassenheit* [serenidad, resignación]. Pero con otros nombres, y también en el espiritualismo del escepticismo antiguo y de las tradiciones espirituales orientales, será igualmente objetivo de los elementos de la *catuskoti* contradictorios en sí mismos.

Por el momento dejaremos dicho que, contempladas desde una perspectiva histórica, las opiniones de Nâgârjuna sobre el vacío[83] absoluto no se quedaron sin sucesión. El budismo chan chino tomó de él la forma de argumentación de la *catuskoti*, la cuaternidad del juicio. Así, el famoso monje zen Linji (Rinzai), del siglo IX († 866/867), en sus sermones instructivos de *Linji Lu* [«Enseñanzas del maestro Linji»], defendió una doctrina extraordinariamente liberal en virtud de la cual rechazaba la tendencia dominante en la China de la época Tang de acentuar «la trascendencia del yo para la consecución del estado de *buddha*», y desarmaba por consiguiente también la doctrina de las cuatro condiciones del ser[84]. Así, por ejemplo, negaba la distinción entre lo sagrado y lo profano, pues lo importante, para él, era siempre

> la fusión total con los fenómenos sin apartarse del verdadero ser original. Linji no utilizaba nunca conceptos como *buddha* o «espíritu» para expresar *Eso*, sino que solía utilizar la expresión «ser humano». Con ello no decía que existiera algo oculto en el ser humano que pudiera denominarse «ser de *buddha*», sino que decía con claridad: sin *buddha*, sin *dharma*, sin buscar

por fuera o por dentro: esto es *Eso*, esto es el ser humano de la Vía, independiente, la visión verdadera, el verdadero ser humano sin rango[85].

Ilustra –exactamente en el sentido de Nâgârjuna– la incautación experimental de las limitaciones de la existencia humana:

En un discurso vespertino, el maestro dijo a los reunidos: «A veces quito a la persona, pero no las circunstancias. A veces quito las circunstancias, pero no a la persona. A veces quito tanto a la persona como las circunstancias. A veces no quito ni a la persona ni las circunstancias».

Un monje solicitó una explicación para cada uno de los cuatro casos citados. Para el primer caso, la sorprendente respuesta, concebida totalmente en el estilo de la terapia de choque del budismo zen, dice:

El sol de primavera resplandece,
cubre la tierra con un brocado;
los cabellos ondulantes del bebé penden
como hilos blancos de seda.

Para el segundo caso:

Una vez cumplidas,
las órdenes del soberano recorren
el mundo entero;
en la tierra fronteriza, el general
no permite que asciendan humos ni nubes de polvo.

Para el tercer caso:

Las comunicaciones con las prefecturas de Bing y Fen están cortadas por completo: están aislados e independientes.

Y para el cuarto caso se dice:

Cuando el soberano asciende solemnemente hacia su lujoso palacio, los viejos campesinos cantan sus melodías.

El sentido de los cuatro modelos de situaciones definibles es la de ser el clavo al que se golpea para sacar otro clavo. Los discípulos del budismo zen no deben dejarse encadenar ni por sujetos ni por objetos, sino atenerse a la doctrina del antiguo maestro Huangbo, quien dijo:

> Los seres humanos corrientes captan objetos. Los seres humanos de la Vía captan el espíritu. Cuando ambos, espíritu y objetos, han sido olvidados, aparece por primera vez el verdadero *dharma*. Olvidar los objetos es relativamente sencillo. Olvidar el espíritu es muy difícil[86].

Dicho con otras palabras: lo importante es la espontaneidad íntegra y libre de la conducta de un ser humano que no se orienta por objetos ni por sujetos; éste es el único ser humano iluminado que no está comprometido con un interés de posesión en la trascendencia ni en la inmanencia: un ser humano de la Vía, ¡un ser humano «universal»! Aquí encontramos íntegra la *epojé* que tuvieron en alta estima los escépticos como renuncia radical a las opiniones, por muy elevada que fuera la naturaleza «espiritual» de éstas (por ejemplo, sobre el estado eterno de *buddha*, sobre el nirvana, etc.), que es la condición previa adecuada. Y esta condición previa se consigue con la suspensión del pensamiento, especialmente en el enunciado de cada una de las posiciones de la cuaternidad del juicio:

> Lo separado de las cuatro posiciones del juicio [...], lo retirado de la esfera de las ideas fijas, de la obsesión, de la ilusión y de la diversidad de representaciones [...], lo carente de diferencia, carente de representación y no-múltiple, lo no diversificado por un despliegue del concepto y de la idea [...], sólo eso es lo que merece el concepto de «verdad» y de «realidad»[87].

Pues así se dice en un famoso pasaje extraído del *Advayavajrasamgraha*:

> No como ser, no como no ser, no como ser/no ser, y ni siquiera como ninguno de ambos; liberados/retirados del cuadrado [los cuatro extremos], los *madhyamikas* saben/conocen la verdad [lo de aquí/realidad][88].

Resulta palmario que semejante pensamiento y semejante duda de la sustancia del mundo equivale a un acto contemplativo. Son los místicos y místicas de todas las épocas y lugares quienes en su reflexión sobre la rela-

ción de lo finito con lo infinito y absoluto ejercieron una y otra vez este acto contemplativo y meditaron toda una vida en torno a esos contenidos como una forma de su ciclo existencial. El Maestro Eckhart y Juan de la Cruz en el espacio cristiano, Nâgârjuna en el espacio del Lejano Oriente, los budistas zen y los Vedas, pero también en la Antigüedad los escépticos desarrollaron los modos de un ejercicio de sabiduría en el que el centro lo ocupaba la concentración sobre este punto unitario de la vida: lo absoluto.

El Maestro Eckhart

En la posmodernidad, el Maestro Eckhart encontró una recepción en la fenomenología francesa de Michel Henry (*1922), especialmente gracias a la mediación de Husserl y de Heidegger[89]. En este contexto se han hecho famosas las explicaciones de Heidegger sobre lo absoluto y su significación para la vivencia mística. He aquí un fragmento:

> No lo todavía-no-determinable y todavía-no-determinado, sino lo que en esencia no posee determinación ninguna como tal es el objeto primigenio, lo absoluto. Conforme al principio de que lo semejante es sólo reconocido por lo semejante, que lo igual sólo se vuelve objetivo *por* lo igual, se desarrolla la teoría del sujeto, del alma: también aquí el proceso de desdiversificación, de la repulsión de las fuerzas por separado en su particularidad y direccionalidad determinada, el retroceso a su fondo, a su origen y a sus raíces. Eliminación de toda transformación, multiplicidad, tiempo. El carácter absoluto de objeto y sujeto en el sentido de una unidad radical y como tal unidad *de ambos: yo soy ello, y ello es yo*. De ahí la carencia de nombre de Dios y del fondo del alma. En esa esfera no existe ninguna divergencia, de ahí que ya no exista en ella el problema de la primacía de *intellectus* o de *voluntas*, por mucho que Eckhart requiera necesariamente de una denominación y caracterización para la vivencia mística[90].

De hecho, es sobre todo la *epojé* reivindicada por Eckhart en el abrirse camino hacia el absoluto lo que fascina a los fenomenólogos.

Para poder concebir lo que puede significar tanto en Occidente como en Oriente el objetivo establecido en la *epojé* (entendida como el abstenerse de pronunciar opiniones y juicios), me he referido a la palabra *Gelassenheit* (*resignatio*, abandono). Esta palabra alemana es una creación del Maestro Eckhart, a pesar de que sólo aparece una única vez en sus escritos[91]. En el fondo, la palabra «abandono» coincide con el campo semántico de la *epojé* que pretende una posición fundamental de libertad interior. Sólo que al cristiano Eckhart este concepto no le basta para seña-

lar únicamente la libertad interior, sino que afecta también a su concepto de Dios: quien se abandona a Dios, también tendrá el deseo de abandonarse por amor de Dios a Dios mismo, a lo indecible por antonomasia, esto es, de efectuar la renuncia a una opinión y a una reclamación de propiedad en Él. ¡Uno mismo, el mundo y Dios tienen que ser abandonados![92]. Eckhart habla del mismo estado también como de la muerte (mística) y de *abegescheidenheit* [desasimiento]. Para poder percibir toda la diversidad de esta *epojé* radical del ser humano frente a sí mismo, frente al mundo e incluso frente a Dios, me remito al apenas conocido sermón de Eckhart sobre el reino de Dios y a otro texto asimismo prácticamente desconocido que seguramente puede atribuírsele en la mayor parte de sus pasajes[93]. La *widertrahtung zu got sunder warumbe und sunder mittel* [El retorno a Dios[94] sin porqué y sin medios] es característico de la *epojé* de Eckhart[95]. Mediante la autognosis, el ser humano percibe en sí mismo la riqueza de imágenes de Dios. Pero la inmersión en la mirada divina y humana como forma de unión exige una resignación en la que hay que morir en tres muertes. La primera muerte es la «muerte del espíritu», el ir extinguiéndose frente a lo creado, y consiste en que el alma pierde su propio ser, lo cual provoca el *dejar de ser frente a todo*[96]. Así alcanza el alma un estado de nulidad muy libre: *Der sele besten das muoz sein in eim freyen niht* [lo mejor para el alma es tener que ser en una nada libre], tal como era cuando todavía no era[97].

Esta muerte tiene que ser superada otra vez por una «muerte divina», que consiste en una extinción progresiva frente al propio arquetipo, frente a la *ungeschaffenheit des bildes* [lo increado de la imagen][98]. En esta muerte muere el alma la muerte de su pensamiento de la creación, de su imagen primigenia en el seno divino de las ideas. Pero también hay que superar esta muerte: en la tercera muerte, que supera la muerte criatural y la muerte arquetípica, el alma muere una muerte que es la muerte de la trinidad de Dios dentro de la divinidad. Ésta es «la muerte suprema»: *In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstentnuezz und alle form und wirt beraubt aller wesen* [en esta muerte pierde el alma toda apetencia y todas las imágenes, toda facultad de pensar y toda figura y es privada de todo ser]. Este ser humano *ist begraben in der gotheit* [está enterrado en la divinidad][99]. Pero todavía no se ha alcanzado su final. Después de que el alma, en cierto modo, haya muerto *aller gotlicher wurkung di man verstet in gotlicher natur* [a todo efecto divino que se entiende en la naturaleza divina], y haya alcanzado *in die gotlichen wesenlikeit, da got ist muzzik*

aller werk [en la esencia divina que Dios es música de toda obra], entonces sucede algo extraordinario:

> *Eya, nu merket! Die gotheit die swebt in ir selber und ist ir selber alle dink. Dor um got noch seiner gotheit ist uber alles, daz daz ye creatur verstunt als creatur oder immer mer versten mag. Wan Sant Paulus spricht: Got wonet in einem lieht, da nieman zu kuomen kan. Als nu di sele ist auzgegangen irs geschaffens wesens und irs ungeschaffen wesens, da si sich vindet in dem ewigen bild, und si ist kuomen in dí gotlichen natur, und si noch dann niht begreift daz reich gots und si daz bekent, daz in daz reich gots kein creatur kuomen kann, so enphint di sele ir selbs und get ir eygen weg und ensuocht got nimmer; und allhie so stirbet si iren hohsten tot. In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstentnuozz und alle form und wirt beraubt aller wesen. Und dez seit sicher, als got lebt: als wenik als ein tot mensch, der leiplich tot ist, sich selber bewegen mak, als wenik mak di sele, di also geistlich tot ist, einik weis oder einik bild vor getragen einigen menschen, wann dieser geist ist tot und ist begraben in der gotheit, wann di gotheit enlebt nieman anders dann ir selber*[100].
>
> Pues bien, ¡prestad atención ahora! La divinidad flota en sí misma y es ella misma todo el universo. Por ello está Dios, de acuerdo con su divinidad, por encima de todo lo que la criatura (en tanto en cuanto era únicamente una criatura) jamás comprendió o fue capaz de comprender. Ya lo dice san Pablo: «Dios vive en una luz a la que nadie puede llegar». Cuando el alma ha salido de su ser creado y de su ser increado, que como tal se encuentra en la imagen eterna, y ha llegado hasta la naturaleza divina –pese a que incluso *entonces* sigue sin comprender el reino de Dios y tiene que reconocer que al reino de Dios no puede acceder ninguna *criatura— comienza a sentirse a sí misma, recorre su propio camino y ya no busca a Dios.* ¡Y sólo entonces muere su muerte suprema! En esta muerte pierde el alma toda apetencia y todas las imágenes, toda facultad de pensar y toda figura y es privada de todo ser. Y de esto, estad seguros como que es verdad que Dios vive: así como un cuerpo muerto físicamente no es capaz de moverse por sí mismo, tampoco el alma, que de esta manera está espiritualmente muerta, es capaz de ofrecer a los seres humanos ni algún modo ni alguna imagen; pues un espíritu semejante está muerto y está enterrado en la divinidad, pero la divinidad no vive para nadie más que para sí misma[101].

Ésta es una forma de *epojé* religiosa ya apenas soportable, pues está abierta a la renuncia al yo, al mundo y a Dios por mor de la nada más libre

del yo, del mundo y de Dios. Ésta es también la lógica del Dios indecible que gusta de mostrarse en una contradicción lógica, en el susurrar del viento de poniente o en la constitución total y simultánea superación de todas las contradicciones. La *epojé* del budismo zen acerca de la «gran muerte» es aquí enfática y objetivamente muy cercana. Igualmente absoluto es el abstenerse de pronunciar juicios, de la misma manera que es también absoluta la entrada del alma humana en la ausencia de imágenes, de la divinidad aquí, de la absoluta nada allí. Encontramos un suceso que media entre ambas actitudes en la imagen bíblica del anonadamiento, como el referido a Jesucristo en Flp 2, 7, cuando se dice:

> El cual [Jesucristo], siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se depojó de sí mismo [*ekénosen* = vació] tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz[102].

La *kenosis* de Cristo supone también la transición adecuada hacia el siguiente topos del *hôs mê*, tal como lo concibió Pablo siguiendo antiguas escatologías.

El apóstol Pablo

Es todo un acontecimiento lleno de viva expectación poder percibir los paralelismos de tipo lógico, antilógico y paradójico que existen entre las filosofías y religiones orientales y las occidentales. Permiten que florezca la esperanza de que surjan la libertad y la espontaneidad de proyecciones espirituales unitarias. La predisposición a la renuncia de los bienes materiales y espirituales está en la base de todas ellas. A la vista de la validez efectiva de la antítesis puede que a esta idea se adhiera un poso irremediablemente utópico; sin embargo, siempre fue imaginada y creída así por el cristianismo, como la idea realmente salvadora en la inestabilidad de los tiempos finales. Es ésta una forma de vida de extrema resignación que trata de realizar todavía en la posesión el motivo de la no-posesión. Nos estamos refiriendo a san Pablo[103], quien ha cobrado una especial relevancia en la posmodernidad con su mensaje del extrañamiento escatológico de Cristo en la tierra (según 1 Cor 7, 29-32):

> *Hoc itaque dico, fratres: Tempus breve est; reliquum est, ut et ei qui habent uxores, tanquam non habentes sint: et qui flent, tanquam non flentes: et qui gaudent, tanquam non gaudentes: et qui emunt, tanqam non possidentes: et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utuntur: praeterit enim figura huius mundi. Volo autem vos sine sollicitudine esse.*
>
> Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones.

Desde un punto de vista lingüístico se trata del famoso *hôs mê* («como si no»), cuyo origen, proveniente de la tradición apocalíptica, han afirmado y confirmado con razón los exégetas[104]. Se trata de algo más que de unas cuantas manifestaciones de ataraxia influidas en el mejor de los casos

por el estoicismo[105]; se trata de una aclaración completa de la actitud universal de los cristianos, que, además, posee unos sorprendentes paralelismos en la literatura extracanónica del Antiguo Testamento como en 4 (6) Esd 16, 36-45[106]:

> Así llegan también los males sin demora sobre la Tierra:
> entretanto se lamenta el mundo
> y los dolores lo tienen rodeado.
> ¡Pueblo mío, escucha una palabra!
> ¡Preparaos para la batalla!
> Comportaos con los males
> ¡como si fuerais forasteros en la Tierra!
> Quien vende, actúe así
> ¡como si lo perdiera!
> Quien comercia, así,
> ¡como si no obtuviera beneficio!
> Quien construye una morada, actúe así,
> ¡como si no le estuviera permitido habitarla!
> Quien siembra, actúe así,
> ¡como si nunca fuera a cosechar!
> Quien poda las cepas, así,
> ¡como si estuviera vendimiando!
> Quien se casa, actúe así,
> ¡como si no fuera a engendrar ningún hijo!
> Quien esté soltero, así,
> ¡como si ya hubiera enviudado! (40-45).

En cuanto al contenido, detrás de semejantes paradojas, en las que la actividad efectiva es desbaratada con el mandamiento de la no-acción, se halla la paradoja de Pablo de un tener-como-si-no-se-tuviera-nada; y esta actitud de una «reducción fenomenológica»[107] existencial próxima a la *epojé* de Husserl, que se encuentra también en otras culturas –de la Antigüedad, por ejemplo– y en otras religiones como el taoísmo o el budismo, se corresponde en el cristianismo con la tensión existencial de san Juan entre el no-ser-de-este-mundo (Jn 13, 1; 15, 18 s.; 16, 33; 17, 6.11.14.16; 1 Jn 4, 5 s. 17; 5, 4.19) y simultáneamente el haber sido enviado a este mundo (Jn 17,18), lo cual implica asimismo una «libertad» cristiana en el «modo de desmundanización en el mundo»[108].

A partir de la tensión inequívocamente apocalíptica desarrollada por el cristianismo de san Juan y de san Pablo, Gianni Vattimo moldea una actitud crítica universal, recurriendo para ello a la interpretación que realiza Heidegger de la Primera epístola de san Pablo[109] a los Corintios. Con ello quiere mostrar que la posición de «debilidad» de un historicismo posmoderno, vaciado de dogmatismo y de moral[110], que, debido a su reinterpretación epistemológico-crítica y por consiguiente ideológica (desde la orientación al «ser» sustancial hasta la estructura vivencial del «evento» [*Ereignis*]), sólo presenta unos pocos puntos de comparación con la dimensión apocalíptica de Pablo que, por su cualidad sobre todo éticomoral y debido a su referencia al final de los tiempos, permanece apostrofada de manera dogmática. Más convincente me parece su recurso a la cristiandad genuina de un «pensamiento débil» cuando remite a la idea de *kenosis* según Flp 2, 7, en donde Pablo fundamenta el modo de pensar cristiano en la figura del anonadamiento de Jesucristo, el Hijo de Dios, y por consiguiente en la elección, para la historia de la salvación, del débil y necio en lugar del sabio[111]:

> *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma De esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*
>
> Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: el cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2, 5-8).

También para Heidegger, garante de Vattimo, sigue quedando en pie un motivo de peso en el apocalíptico «todavía de la temporalidad compactada», que según 1 Cor 7, 29-32 es «constitutiva de la religiosidad cristiana»[112] para imprimir al «contexto de realización de la vida cristiana»[113] un momento temporal de finitud fundamental intensamente vivido:

> La vida cristiana no es una línea recta sino quebrada: todas las referencias mundanas tienen que pasar por el contexto de realización del haber

> devenido, de manera que ese contexto sea partícipe, pero las referencias mismas y aquello a lo que apuntan no están afectados de ninguna manera. Quien lo pueda entender que lo entienda. Esta singularidad de la vida cristiana suena negativamente. Entendido con propiedad, el contexto de la vivencia sólo puede ser comprendido a partir del origen del contexto vital paleocristiano. No obstante, en la vida cristiana hay también un contexto vital no quebrado en un nivel de espiritualidad que no tiene *nada* que ver con la armonía de una vida. Con ese carácter quebrado se incrementa todavía más el apuro y la tribulación de los cristianos, se introducen hasta lo más íntimo[114].

Con ello, Pablo se sitúa en el «camino de la reducción fenomenológica»[115]:

> Él renuncia a todos los medios y trascendencias mundanos y se abre paso luchando. Mediante la renuncia a la cantinela mundana del resistirse se incrementa el apuro de su vida. Es casi un acto desesperado entrar en un contexto de realización semejante. El cristiano tiene conciencia de que esta facticidad no puede alcanzarse por las propias fuerzas, sino que procede de Dios, el fenómeno de la gracia divina[116].

Theo Kobusch[117], quien se ha ocupado de manera más intensa de los trasfondos antiguos del «pensamiento débil» de Vattimo[118], dejó sin resolver la cuestión de si es correcta o no la interpretación de Heidegger de los pasajes de san Pablo[119], pero sobre todo se remitió a los trasfondos estoicos que documentan la existencia del *como-si* ya como una forma de vida de la Antigüedad[120], opinión que hasta el momento han rechazado los exégetas cristianos alegando sus motivos y remitiéndose al modo discursivo escatológico del pasaje[121]. Como quiera que se encuentre la situación de las fuentes, es evidente que el *como-si* tiene su fondo más profundo en la finitud radical de la existencia humana, ¡ya sea sobre una fundamentación cristiana o estoica! Un acento nuevo e interesante a la interpretación posmoderna del *como-si* de san Pablo ha sido añadido por Giorgio Agamben[122] intentando interpretar su efecto escatológico siguiendo a Max Weber como «actitud de una "indiferencia escatológica"»[123] que como «fórmula de la vida mesiánica»[124] lleva a cabo la vocación paradójica de ésta en la no-vocación:

> *Hôs mê*, «como si no»: ésta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido más profundo de la *klêsis*. La vocación no llama a nada ni a ningún lugar: por ello puede coincidir con la situación jurídica fáctica a la que es convocado uno cualquiera, pero justamente por esta razón será también revocado por completo. *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*. En este sentido define la única vocación que me parece aceptable[125].

La existencia mesiánica es por ello una forma de tiempo en la que el presente y el futuro

> «se funden en un único presente». La vocación mesiánica es en este sentido un movimiento inmanente, o, si se quiere, una zona de absoluta indiferenciabilidad entre inmanencia y trascendencia, entre mundo presente y futuro[126].

No se trata de una posesión sino de un empleo del tiempo. El *hôs mê* es para Pablo

> el único uso posible de los estados mundanos. La vocación mesiánica no es ningún derecho ni constituye identidad alguna: es una potencia universal que uno utiliza sin ser su propietario. Ser mesiánico, vivir en el Mesías, significa la expropiación de toda propiedad jurídico-fáctica en la forma del *como-si-no* (circuncidado/no circuncidado; libre/esclavo; hombre/mujer)[127].

Pero semejante expropiación hacia la pobreza de una vocación mesiánica en no-vocación es en definitiva una interpretación errónea de los textos de san Pablo. Pues la pobreza a la que es llamado el apelado es una pobreza que apunta a una meta que está ratificada en la forma mesiánica de existencia según Gál 2, 20: «Y no vivo yo, sino que el Mesías [¡Jesucristo!] vive en mí»[128].

Para la determinación del significado escatológico del *hôs mê* es extraordinariamente importante esta aportación de Agamben proveniente de la esperanza judía en la llegada del Mesías, al proporcionarle una expresión apropiada a la urgencia de la demanda. En este sentido, para Agamben –y éste es para la posmodernidad un punto importante– lo sagrado se ha convertido en lo profano, que al mismo tiempo es también lo abandonado[129]. La actitud que se oculta tras la «atención y escrupulosidad» es la de

las religiones tradicionales, que en la reinterpretación vanguardista de Agamben debe convertirse en «negligencia». Quien quiera comprender correctamente el mesianismo filosófico de Agamben –lo cual no es cosa fácil, dado que el autor gusta de emplear formulaciones esotéricas– tendrá que aferrarse a la transcripción de Robert Lembke:

> El sujeto mesiánico no vive sólo en la provisión ni en las estructuras de lo cotidiano, sino que apunta al *pasado* con un movimiento aparentemente paradójico. Aquí se muestra ya la diferencia fundamental con lo estético: el sujeto mesiánico no vive en la vivencia del momento, es decir, en la presencia absoluta del presente, sino que dedica su atención a aquello que se pierde en cada momento y que ha desaparecido: lo que expira. Palabras literales de Agamben: el sujeto mesiánico que «tiene que vivir realmente en un mundo sin Dios no contempla el mundo como si éste estuviera salvado», sino «que se pierde en lo insalvable»[130].

Un segundo momento de este pensamiento aclara que Agamben utiliza a Pablo como vehículo de una tesis política de la historia en la que la «justicia sin ley» que finalmente permitirá «sacar a la luz la ilegitimidad de aquel poder»[131] representa la utopía que –como experiencia mesiánica fundamental– se apoya con fuerza contra los procesos históricos de institucionalización cristiano-políticos. En definitiva, en esta concepción de lo mesiánico lo importante es el «punto de fuga de una desintegración de la soberanía política que desde siempre se ha mostrado humanamente defectuosa»[132].

El hecho de que sea evidente un judaísmo utópico-visionario en esta tesis que proscribe a Pablo a su contexto cristiano le otorga una gracia especial. Todos los esfuerzos mencionados de una determinada resignación –«negligencia» según el modo de hablar de Agamben– en el trato con la diferencia más profunda e interior contrapuesta a todas las diferencias crean y abren el espacio vital para el descubrimiento judeocristiano[133] y la realización de la idea (ya platónica) del *ser humano interior*[134]. Que este proceso pueda documentarse también en las técnicas paradójicas de la suspensión del juicio muestra que, ya tempranamente –en los moldeos religiosos del teísmo que hoy en día, según el libro de Karen Armstrong, son enjuiciados con expresión poco cariñosa como formaciones de sistema cargadas de violencia[135]–, hubo recepciones intachables de los juicios cuádruples como formas de actitudes antidogmáticas, de manera que lo

aproximado[136], lo atmosférico[137], lo indeterminado[138], lo imposible[139], impensable[140], inobservable[141], irrepresentable[142], invisible[143] y, sobre todo –en contra de cualquier tendencia de una comunicación totalitaria[144]–, la ignorancia[145], lo a-rracional[146] e indecible[147] puedan seguir estando presentes como dimensión secreta de Dios[148] y del ser humano.

Actualización[149] de la presencia

Salta a la vista: se ha originado una situación espiritual que resulta desconcertante. Junto a los antiquísimos imperativos de la suspensión del juicio propios de la sabiduría emerge una actitud de rechazo, que finalmente es religiosa, derivada de la inseguridad y de la invisibilidad de las relaciones del mundo y de la vida (globalización)[150]. Ha surgido así un conglomerado de una irritante confusión espiritual que, de acuerdo con la complejidad de las relaciones, está obstaculizando en la actualidad, como nunca hasta la fecha, la capacidad de decisión requerida y la seguridad en la vida. Ha entrado en acción el estado «kakánico» mostrado por Musil de una dialéctica profundamente confusa que hace perder la seguridad en las formas de vida del ser humano que originariamente estaban claras, dialéctica que Gerhard Gamm caracteriza de la siguiente manera:

> Una libertad que es encadenada hasta la excentricidad muestra también rasgos clarísimos de su contradicción, una inclinación hacia la fosilización y solidificación. Considerado desde un punto de vista psicológico, no sorprende tampoco que cuanto más discrecionales, más versátiles, más ilimitados se muestren el habla y la acción, como compensación tendrán que contar con una mayor rigidez, uniformidad y falta de libertad; una conducta forzada se instalará de manera proporcional a la discrecionalidad[151].

La apelación al *Hombre sin atributos* de Robert Musil, una «especie de escrito programático de lo indeterminado»[152], conjura para su héroe Ulrich en la utópica Kakania una libertad que ubica la dimensión de la posibilidad por delante de la real; esa dimensión se describe en estos términos:

> Aquello [la discrepancia entre posibilidad y realidad] que era evidente a los ojos de todo el mundo, había sucedido en Kakania, y en esto era Kakania, sin que el mundo lo supiera, el Estado más progresista; era el Estado que de alguna manera sólo seguía participando en sí mismo, se era en él negativamente libre, se estaba continuamente en la sensación de las

razones insuficientes de la propia existencia y bañado por la gran fantasía de lo no sucedido o de lo sucedido pero no irrevocablemente como por la brisa de los océanos de los que surgió la humanidad[153].

Gamm diagnostica, en el «sentido de la posibilidad»[154] de Musil, una dialéctica que conduce todo lo móvil al estancamiento, una dialéctica según la cual

en la sociedad moderna parece todo posible, pero en ella ya no funciona nada... Lo que Musil anticipó en *El hombre sin atributos*, sucede en la actualidad como amenaza real en partes de la sociedad si no en toda ella: *Allí donde todo es posible también de otra manera, no funciona nada.* La sobrevaloración de la conciencia de la posibilidad ahoga, ya en su estado embrionario, la disposición a la acción[155].

El sentido de la posibilidad no sería otra cosa que el reflejo intelectual del desorden de la vida misma, que contradice todo orden; un desorden que se refleja en la novela en la imposibilidad de escribir una novela, como una forma de *mîse en abîme*. La configuración de la vida y del entorno de Ulrich es

la conocida incoherencia de las ocurrencias y su expansión sin punto central, lo cual es una característica del presente y constituye su extraña aritmética, que va del centenar al millar sin incluir unidades[156].

Esto podría considerarse la consecuencia *negativa* de esta actitud. Por otro lado, y según la opinión de muchos críticos, también es propia del sentido de la posibilidad una dinámica *positiva*, que –bajo la condición de un rechazo de fundamentos religiosos a enjuiciar sobre lo que no se puede convertir sencillamente en lenguaje en favor de una nueva *libertad* estética– impulsa el movimiento «de una enfatización radical de una nueva pretensión de belleza»[157], y de esta manera hace surgir la belleza «en un movimiento situacional de percepción nunca antes conocido, de intensidad, de no intencionalidad»[158]. Esta visión, que en la actualidad se puede documentar por doquier desde los años sesenta del siglo XX en el arte, la literatura y la religión, puede denominarse «estética de la presencia»[159], «estética del suceso»[160], «estética de la apariencia»[161], «estética de lo performativo»[162], «estética de la emergencia» (del surgimiento)[163], pero sobre

todo «estética de la actualización»[164], «poética de la materia»[165], estética de la autenticidad[166] o estética de la teatralidad[167], y se refiere a la amplia herencia artística en el siglo XX que dejó la frase programática de André Breton en su novela *Nadja* (1928): «La beauté sera CONVULSIVE ou ne sera pas»[168]. La convulsión significa en este contexto un movimiento anímico de espasmos similares a calambres cuyo poder inunda la constitución corporal del afectado de tal modo que no es posible detenerlo de ninguna manera, ni siquiera mediante actitudes ensayadas.

Jean-François Lyotard, cuyo escrito programático se ha vuelto proverbial para la posmodernidad[169], se expresa de la siguiente manera sobre el suceso de la imagen en un intento por determinar lo sublime[170]: el asunto de la imagen –aquí en el ejemplo tomado de Barnett Newman– es según Lyotard «el momento que acaece». Este repentino encenderse[171] del instante es un fenómeno que puede parafrasearse, siguiendo a Gerhard Huber, como «interrupción» mediante un «tener presente»[172]:

> La presencia es el momento que interrumpe el caos de la historia y recuerda o sólo apela a que «algo existe» antes de que eso que existe tenga algún significado. Ésta es una idea que se puede denominar mística, ya que gira en torno al misterio del ser[173].

En esta intervención sobre el surgir relampagueante (emergencia) de eso que sencillamente existe –sin sentido ni significado, pero seguramente lleno de misterio–, resulta apropiado intercalar una reflexión. Pues, en realidad, la posmodernidad querría determinar su carácter precisamente en función de la *superación* de presentaciones y de presencias de aquello que sencillamente existía jerárquicamente. A ello se ha referido en varias ocasiones y con énfasis Saskia Wendel, la sutil conocedora del ambiente posmoderno de pensadores[174]. Así pues, hemos de reflexionar sobre qué significa y puede significar la «presencia» en un contexto «moderno› amplio y en uno específicamente «posmoderno». El concepto de «presencia› ha experimentado una transformación –no viene al caso si se trata de un cambio en el sentido temporal o en cuanto al contenido– del mismo calibre por el cual recientemente se habla de *aisthesis* en lugar de «estética». Eso quiere decir que, tras el mazazo ideológico que en el año 1963[175] supuso la escritora norteamericana Susan Sontag (1933-2004) con *Against Interpretation*, se fue produciendo una irrupción hacia una manera de percibir en el arte y la literatura que pretendía dejar el artefacto en el con-

texto de su finitud infranqueable y resguardarlo sobre todo de abstrusas interpretaciones sobre su sentido. Se planteaba no sólo el problema de cómo el ser humano, incapaz de poder percibir como «espíritu en el mundo»[176] meramente en el nivel restringido de la pura sensibilidad, debía procesar incluso de manera comunicativa los desarrollos artísticos y los sucesos, sino, sobre todo, la cuestión de la «ética» que acarrea consigo el producto estético[177].

Al intentar detectar una ética vitalmente inherente al artefacto, los ensayos artísticos fueron tratados y propagados provechosamente, a la vez que trataban de reproducir en la obra de arte aquello que parecía haberse perdido en el transcurso de siglos de secularización: la dimensión de lo sagrado. El «aura»[178], que parecía garantizar una consagración en esta dirección tanto secular como religiosa, fue asignada al desnudo suceso del arte[179] como categoría esencial adicional, de manera que el modelo de fascinación «vivencia»[180] no tenía por qué desvanecerse en su irredención espiritual sino que recibió el atractivo de un misterio impenetrable. Walter Benjamin, para quien el aura perdida de la experiencia mundana y artística simbolizaba la pérdida de la singularidad y de la irreproductibilidad de las obras de arte, describe el aura como un conglomerado de experiencias muy singular:

> ¿Qué es realmente el aura? Un entramado especial hecho de espacio y tiempo: un fenómeno único de lejanía, por muy próxima que esté. Descansar en una tarde de verano siguiendo con la vista la línea de una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que descansa, eso es respirar el aura de esas montañas, de esa rama. En virtud de esta definición resulta una tarea fácil comprender la especial condición social del actual estado de decadencia del aura[181].

Como siempre, Benjamin se dejó guiar en este proyecto de una «copresencia de cercanía y lejanía» por las ideas de Ludwig Klages o de Marcel Proust (sólo la *mémoire involontaire* y no la *mémoire volontaire* tiene la facultad de producir aura)[182]; lo decisivo es la suposición implícita de que el aura capacita al ser humano para «abrir la mirada» como respuesta a otra mirada abierta:

> A la mirada [...] le es inherente la esperanza de ser contestada por aquella mirada a la que se ofrece. Allí donde esta esperanza es contestada [...], le cae en suerte la experiencia del aura en su plenitud. [...] «La per-

> ceptibilidad», según el juicio de Novalis, es «una atención». La perceptibilidad a la que se refiere no es otra que la del aura. La experiencia del aura se basa por tanto en la transmisión de una forma de reacción, corriente en la sociedad humana, ante la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el ser humano. El contemplado o el que se cree contemplado abre la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la facultad de abrir la mirada[183].

En este proceso, además de la dialogocidad mencionada entre mirada y mirada, se produce la aparición casi de culto de la lejanía como un fenómeno de la cercanía. Ese momento –unido a las miradas irritadas que ya se han posado en la aparición áurico-misteriosa– acumula el proceso hasta llegar a uno envuelto en misterio, de manera similar a como Valéry definió la ecuación del suceso soñado: «Las cosas que veo [en el sueño] me ven a mí del mismo modo que yo las veo»[184].

No quiero pronunciarme sobre si la actitud receptiva que se perfila en este proceso describe el «erotismo del arte»[185] reclamado por Susan Sontag frente a una «hermenéutica del arte». Pero en esta doble presencia de las miradas seguramente se señala un proceso original que no puede negar su origen en una experiencia básica estético-religiosa. Pues, en efecto, muchos detalles hablan en favor de que la experiencia estética, emancipada hoy en día de su vinculación religiosa, estaba unida en gran medida a la experiencia religiosa en culturas arcaicas y no constreñidas a la diferencia. Algunos aspectos sugieren también que habría que lamentar la ruptura entre la experiencia religiosa y estética –en cuanto que parecía irrevocable– si nuevas señales no indicaran que dicha ruptura nunca dejó de ser efectiva a lo largo de los tiempos. La razón se debe probablemente al carácter de suceso que poseen la religión y el arte, que nunca fueron determinables en función de un estatus ontológico, sino que debieron experimentar su nueva realización a partir del horizonte posterior de la historia, en irrupciones de tipo momentáneo. Botho Strauss describió estas circunstancias de la siguiente manera:

> Cada hora posee un hueco a través del cual –en un transcurso desdichado– podría despeñarse todo el tiempo. El estar a la expectativa se acompaña de una predisposición constante al horror; es algo que podría denominarse «lo horripilante sustraído al miedo», un penacho continuamente electrizado; algo que es sentido sin miedo puesto que lo inminen-

te siempre está a las puertas de finalizar su estadio de incertidumbre abovedándose hasta la coronilla en una plenitud prolífica y consumiendo con una celeridad desconocida sus provisiones de dilación. No existe, por supuesto, ningún *mero* presente, y hasta el momento más puro o místico emerge súbitamente de las profundidades del pasado, del mundo histórico de la experiencia, pero ya como una masa esparcida, no como una cadena lógica, y su irse extinguiendo en el ahora es su obviedad[186].

La evidencia de la presencia divina –también, y sobre todo, en la percepción estética– es recordada y reclamada repentinamente por George Steiner en su escrito *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?*[187], donde presenta como tesis

> que aquella concepción de lógica coherencia sobre qué es y cómo funciona el lenguaje, que aquella explicación de lógica coherencia sobre la facultad del lenguaje humano de proporcionar sentido y sentimiento, debe basarse en definitiva en la hipótesis de una presencia de Dios. Someto a discusión la tesis de que especialmente en el campo de la estética, como en el de la literatura, de las artes figurativas y de la forma musical, la experiencia de sentido permite deducir la posibilidad necesaria de esta «presencia real»[188].

Steiner dirige su empresa de una nueva percepción de lo divino en la experiencia estética contra las producciones de texto sobre textos caracterizadas por la *différance* y destinadas por completo a su fijación por escrito, tal como la desarrolló Jacques Derrida siguiendo las modernas poéticas de Mallarmé o de Rimbaud[189].

El epílogo de Botho Strauss a *Presencias reales*, titulado «La rebelión contra el mundo secundario. Observaciones para una estética de la presencia»[190], defiende con toda energía esta tesis y contabiliza como una pérdida dolorosa lo que de hecho se puede caracterizar como una desaparición de toda realidad inmediata en los artefactos, cuya oportunidad de poder aparecer repentinamente y de emerger sin consideración a las condiciones de una soberanía de interpretación siempre autoritaria debe ser restablecida en una apertura subversiva de la creación «secundaria» cultural creada forzosamente por el ser humano. Pues: «Hay lenguaje, hay arte, porque hay "lo otro"»[191]. Junto a lo «otro» estaba la «trascendencia» dada con esto otro, la cual se presenta adjuntada al arte:

> Lo queramos o no, las avasalladoras incomprensibilidades universales y el imperativo hacia el afanoso buscar que caracteriza el núcleo del ser humano nos acercan en una estrecha vecindad a la trascendencia. El arte, la música son el medio para esa vecindad[192].

El clamor de los mandarines del arte y de la teoría del arte posmodernas contra el atrevimiento de atribuir toda inclinación artística humana a ese «otro» fue bastante vehemente y unánime. Se le reprochó una «reteologuización del arte»[193] y el intento (reprobable) «de convertir el arte en el lugar de una magnificencia teofánica»[194].

Es evidente que la conexión de Steiner con la demolición de la interpretación que proclamaba Sontag se nutre de los «misterios de culto» de origen cristiano acuñados como siempre de manera mítica, o mágica, o simbólico-real. Nadie puede negar que este trasfondo no es, hasta la fecha –ni lo seguirá siendo–, tanto en su aprobación como en su rechazo, la fuente de las manifestaciones artísticas y literarias. Ya los movimientos estéticos que se articulan cada vez con mayor fuerza en diferentes lugares espirituales de hoy en día se alimentan de las vanguardias de principios del siglo XX. Es propia de esos movimientos la tendencia a llevar tan al extremo la autonomía del arte y de la literatura que, finalmente, aquello que la presencia o presentación estética había de llevar consigo como mensaje de contenido interpretable (de una salvación, de una protesta o de una descarga de las preocupaciones cotidianas gracias a la forma y a la figura) si quería encontrar un reconocimiento social, se superó por entero en la momentaneidad de un suceder del arte como «momento» o «evento», lo cual se denomina ahora *aisthesis*; el proceso del arte ya no pertenece a las categorías de la «estética» referida al contenido y al sentido, una estética que aludía a valores y a jerarquías y los proporcionaba. Dicho con otras palabras: la práctica del arte, en el momento de su liberación total, queda eximida del «sentido» en el ámbito de una «percepción» a la que falta toda intencionalidad. Transcurre en una oscuridad en la que todos los gatos parecen pardos. Intentar incluir y conservar la dignidad de este proceso en un amplio sentido religioso, desafortunadamente perdido, fue la intención legítima del ensayo de Steiner por volver a unir el arte con aquello que es también ineludible contestar: la tradición. Librarse de ella sólo es posible de manera parcial. Se haga lo que se haga –si no se «estupidiza» la sal de la condición humana–, se crea nuevamente una tradición de un espíritu abierto a la dimensión secreta de nuestra existencia.

> Tras el final de la vanguardia histórica, la vanguardia puede recurrir a su prehistoria y sacar provecho de lo que siempre dominó como un arte: la percepción, la observación. La atención sobre el momento histórico mundial se convierte con ello en la atención por la penetración de la actividad productiva en los pensamientos, sentimientos y representaciones propios. Esta «custodia de sí mismo» (Gracián: sindéresis) es una primera medida para hacer inofensiva para la propia persona la comunicación sistemática, suprimir la coacción hacia producciones anexas, poder detener la producción (*epojé*) y de esta manera conseguir una libertad de movimientos. En este espacio ganado puede originarse la discreción: la atención por el *je ne sais quoi*, por las diferencias casi imperceptibles en indiferencias y por las indiferencias casi imperceptibles en diferencias, por el *presque rien* entre el arte y la vida, entre la atención y la desatención[195].

En cambio, Wendel subraya los planteamientos iconoclastas de desmontaje de la posmodernidad (sobre todo francesa) en los intentos por cimentar viejos modelos conceptuales y relaciones jerárquicas y de poder sobre la producción de presencia. La conducta aistética se basa en uno de estos movimientos filosóficos de tendencia inmanente hacia la *denigration of vision*, tal como la ha expuesto Martin Jay con claridad en lo que respecta al espacio francés de los últimos cien años[196]. Trasladado al arte significa que la *opus*, como resultado de un esfuerzo artístico, ya no perdura como *aere perennius*[197] cuajado en la figura –en el sentido de la exigencia de Schopenhauer por un poder-demorarse en la obra de arte[198]– ni se ofrece a una contemplación profunda, sino que el concepto de obra es reemplazado por el concepto de suceso y debe ser sustituido sin sustitución[199]. Debemos poder preguntarnos, como mínimo, si tal cosa es factible o completamente disparatada.

Y es que el suceso de arte «insignificante», es decir, no interpretable, crea una situación en la que parece producirse un cambio significativo para la historia de la estética: el cambio de una *cultura del sentido*, comprometida con la hermenéutica, a una *cultura de la presencia*, proceso que ha evocado prolijamente Hans Ulrich Gumbrecht[200]. Martin Seel, de manera docta y convincente, ha objetado que este modelo de teoría epistemológica y de percepción está pensado de un modo excesivamente apodíctico y dualístico; dicho con otras palabras: que no existe ni puede existir «la diferenciación de "cultura de la presencia" ni "cultura del sentido"» o en

«culturas de la presencia a diferencia de las culturas del sentido»[201]. El motivo estriba en que «el presente siempre hay que pensarlo como una constelación de algo que está lejano y cercano, disponible e indisponible, en una palabra, como una constelación de presencia *y ausencia*»[202]. Con ello se añade el acicate del sentido posible a todo lo que hay que tener presente en el sentido de «presencia». Por consiguiente, sólo se puede hablar en propiedad de culturas con tendencia diferente –*o bien* hacia «la orientación del sentido», *o bien* hacia «la orientación de la presencia» (con la correspondiente «conciencia de los límites y transformaciones del sentido»)[203].

A la vista de una situación tan problemática, en la que se manifiesta dentro del ámbito de la estética de la percepción semejante cambio de resultado incierto, hay que indagar en el posible papel, aún válido hoy en día, de nuestra cuádruple suspensión del juicio. ¿Nos ofrece la condición previa radical para una redefinición de la experiencia estética en una experiencia puramente «aistética»[204] y crea de esta manera una transición desde la «estética» hacia la *aisthesis* cuyas «acciones» o *performances* sin contexto ni sentido hacen imposible ya en una primera fase cada elaboración reminiscente, o bien, exactamente al revés, crea espacio para nuevos contextos que sean accesibles a un juicio y a una contemplación nuevas?[205] ¿Existe a este respecto –tal como se ha supuesto– «la mera *posibilidad de una llegada*: espacio de tiempo en el que tanto puede pasar algo como "nada": sonido, tono, ruido o silencio?»[206].

Resulta llamativo que el juicio del tetralema en las grandes religiones –cristianismo, budismo e hinduismo– tuviera y tenga su sustrato en culturas orientadas a la contemplación. Si quisiéramos ponernos de acuerdo en un común denominador sobre el procedimiento lógico activado aquí, tendríamos que poner el acento principal en las negaciones basadas en la contradicción constitutiva. Se trata de una contradicción contradictoria, y ésta es en cada caso de su aplicación una respuesta negativa a «eso que es», fundada en lo ontológico. Así, se aferran a lo absoluto las dos predicaciones básicas de «es» (1) y «no es» (2), así como su combinación de «es y no es» –tanto positivo como negativo (3)–, y «ni es, ni no es» (4)[207]. El artificio de la *katuskoti* sirve –como ha asegurado Sturm una y otra vez– como «forma de representación para la realidad o verdad amenazadoras»[208] del ser humano, y tiene por tanto derecho a la verdad más allá de las muchas «verdades» que están abiertas de manera perspectiva a la intelección humana. Se trata de una verdad última que crea libertad según lo dicho,

libertad de percepción y libertad de pensamiento. Al acercar nuevamente esta actitud al entorno del «sentido de la posibilidad» de Musil, pretendemos despejar el horizonte en el que esta antiquísima actitud sabia se armoniza con actitudes modernas y posmodernas. Esto es lo que ha destacado Maurice Blanchot en *El hombre sin atributos*, en Ulrich como la «doble versión del hombre moderno»[209]. La «doble versión» es descrita en estos términos:

> Que Ulrich, el hombre sin atributos en quien la emoción impersonal del saber, la neutralidad de los grandes seres colectivos, la fuerza pura de la conciencia que enuncia Valéry y que comienza allí donde el ser humano renuncia a toda determinación de sus cualidades, despierte a la vida; que Ulrich, el hombre cerebral que es su propio ejemplo teórico y el intento de vivir de una manera puramente abstracta, se precipite en el remolino de experiencias místicas es ciertamente sorprendente pero necesario, pues pertenece al ámbito de los significados de la emoción que lleva a cabo, a aquella impersonalidad a la que se entrega por plena convicción, y que él vive tan pronto en la forma de una imprecisión o razón soberana, tan pronto como un vacío impreciso que opera plenamente, en la forma de una experiencia mística de la existencia. De esta manera, es válida la renuncia a una convivencia en exceso determinada e individuada con los demás y consigo mismo de una doble versión del ser humano moderno, la cual se fundamenta en la mutua atracción indiferente de Ulrich y de Musil, y es la que produce su encanto: exactitud extrema y disgregación extraordinaria, capaz, dispuesto por igual a satisfacer la renuncia a fórmulas fosilizadas tanto mediante el rescate infinito de las fórmulas matemáticas como mediante la caza de lo informe e informulable, empeñado en reprimir la realidad de la existencia para descansar entre lo posible del sentido y el sinsentido de lo imposible[210].

Es cierto que las hipótesis de Musil son diferentes en un sentido múltiple a las circunstancias impregnadas, en un múltiple sentido, de radicalidad religiosa y filosófica del *katuskoti* a escala mundial. En consecuencia,

> hay que presuponer en Musil el conocimiento crítico de las investigaciones psicológicas de Ernst Mach y, del mismo modo, el «ahora» sometido a una deliberación fenomenológica en la obra de Husserl, pero sobre

todo, los enfoques del psicologismo empírico de Carl Stumpf y Franz Brentano[211].

Ernst Mach[212], sobre quien Musil escribió su tesis doctoral, es especialmente relevante para él por su conciencia del instante; lo ha descrito de la siguiente manera:

> Un día despejado de verano al aire libre se me apareció el mundo juntamente con mi Yo como *una* masa coherente de sensaciones, sólo que en el Yo era mucho más coherente. A pesar de que se sumó poco tiempo después la reflexión propiamente dicha, ese momento resultó decisivo para toda mi visión[213].

Expresado con otras palabras: la *mémoire involontaire* de Proust, las «epifanías» en el sentido de Joyce, los *moments of being* en el sentido de Virginia Woolf, los «instantes» de Thomas Mann o el «ensayo sobre el día logrado»[214] de Handke propician un acceso a estadios de percepción cuyo sentido permanecía hasta entonces en lo extralingüístico e inexpresable[215]. Ello conduce a la intuición de nuevas comprensiones, y simultáneamente al descubrimiento de un nuevo lenguaje que, sin suprimir lo indecible, encuentra en el decir del tópico de la inefabilidad la libertad necesaria para unos modos de expresión nuevos y absolutamente paradójicos y catacrésicos[216]. Por desgracia, se han confesado hasta el momento demasiado poco las correspondencias de estas nuevas tendencias y teorías estéticas con las tradiciones místicas (en la mayoría de los casos más bien rehusadas de manera estereotipada) como para poder hablar al respecto imparcialmente[217]. No obstante, está por descubrir una teoría en la cual la mística del más variado origen pueda ser reconocida y valorada en su mayéutica esencial para la estética moderna y posmoderna. La reflexión sobre su propia forma de pensamiento (negativa[218] e hiperbólica), que precede a toda modernidad, puede facilitar, justamente en su carácter internacional, una mejor comprensión. Quizás haya llegado también el momento de tomar nota de reflexiones filosóficas que, más allá de Heidegger, se han ocupado intensamente de manera sistemática e histórica de una «filosofía de la apariencia»: estoy pensando en la obra en dos volúmenes de Heinrich Barth, que fue publicada de manera casi clandestina en la editorial Schwabe de Basilea en 1947 y 1959[219]. El fenómeno de la existencia al que este autor interroga hasta en los más mínimos detalles tiene siempre a la

vista la «totalidad» del yo, que no en última instancia hace juego con los espacios intermedios de la vida y de las «vivencias» que sobresalen de ellos, al menos como un «*patchwork* del yo»[220].

En sí misma, la suspensión del juicio y el subsiguiente nacimiento posible de la experiencia pura de la presencia para los cristianos –¡si se les pudiera recordar tal cosa!– no representan una inaudita experiencia novedosa. El «sentimiento de la presencia (de Dios)» es un tópico antiquísimo de la realidad de la fe cristiana (*in praesentia Dei stare*) y, sobre todo en la mística, un objetivo insuperable. Henri Delacroix y Joseph Maréchal ya trataron esta cuestión[221]. A ello se añade que toda la doctrina sacramental católica participa de tales representaciones de presencia, de modo que no existe ningún motivo para generalizar ideológicamente los mínimos momentos de presencia de una modernidad enamorada de sí misma y preocupada por sí misma. La presencia del momento presente de Dios en la eucaristía se puede valorar con todo el derecho del mundo como prototipo y *apriori* conceptual de todas las representaciones intensivas y absolutas de la presencia, pues no es concebible otra exigencia de fe más clara y categórica que la de la transformación del vino y el pan en la sangre y el cuerpo de Cristo en el marco del rito eucarístico:

> Cuando la palabra de Dios se hace carne, entonces eso debe tener consecuencias que descienden hasta el nivel de la carne. [...] Dotada de razón está la carne de la criatura humana, por cuanto está preocupada en primera y última instancia por su supervivencia igual que todos los demás seres vivos. La *carne* es sencillamente el concepto bíblico-eclesiástico para la supervivencia. Su razón es de tipo económico, pues genera el sistema de la economía para procurarse la superviviencia. Y hasta este nivel de la razón cárnico-económica desciende la encarnación del Verbo divino, para transformarla. La encarnación tiene sus repercusiones sobre el sistema económico. [...] Este pan [de la eucaristía] no está sujeto a la ley de la escasez, que es sin embargo la ley en la economía; no se introduce en los ciclos materiales y mercantiles de los procesos económicos de cambio. No se comercia según la racionalidad económica de los seres humanos preocupados por su supervivencia, sino que conduce hacia arriba, hacia una nueva realidad en la que el ser humano, más allá de su estatus de ser natural, es equiparado con Cristo[222].

Esta transformación del mundo establecida en la transformación del pan y del vino en la misa no es atribuible a una representación de la inalterabilidad fundamental del mundo tal como se la cuida y mima hoy en día en ámbitos seculares. Por este motivo, ni luteranos ni católicos –pese a la «resistencia a la transubstanciación»[223]– quieren discrepar de este contenido innegociable de fe en la transformabilidad de la materia.

¿Entender lo absoluto?

Cuando los defensores del «regreso de la religión» –ya hayan sido influidos por la nostalgia o por la crítica– colocan sus fundamentos en una mera definición analítico-funcional de la religión, según la cual a la

> religión [...] le corresponde la función práctica y política de generalizar lo relativo y legitimar lo arbitrario, lo cual consiste en reforzar el potencial de fuerza material y simbólica que puede ser movilizado por un grupo para constituir al grupo como tal, así como en legitimar todo aquello que ella legitima socialmente, es decir, en que existen todas las propiedades características de una posibilidad entre otras vinculadas a ella, siempre que adopte una posición determinada en la estructura social[224],

entonces sólo puede responderse *–religiosamente–* con la deixis performativa, que no se puede pasar por alto, de las frases de la transustanciación en la misa: *Hoc est enim corpus meum...* e *Hic est enim calix sanguinis mei...*, que dejan atrás todas las reflexiones de orientación sociológica[225]. Pues al contrario que la especulación de ingeniosos eruditos que con frecuencia tienen dificultades para entender cosas sencillas, se trata aquí del concepto de realidad sustancial y sus transformaciones, que –en tanto que están reconocidas en la fe– pueden tener efectos secundarios muy fecundos, como todas las posiciones que toman nota y actúan mecánicamente como ágiles «observadores»[226] (que opinan en la actualidad que pueden usurpar las funciones de un pensamiento antiguamente metafísico). No puede aceptarse en ningún caso que la posición teológico-filosófica de Nicolás de Cusa haya sido superada completamente por desarrollos posteriores del pensamiento, pues lo contradice la atracción que el contenido de sus diálogos es capaz de suscitar hoy en día. Pero sobre todo lo contradice, a nuestro parecer, una idiosincracia anticonvencional que acompaña a su pensamiento rescatándolo de la corriente de los empeños filosóficos que se guían por las reglas; estamos aludiendo aquí a su capacidad y competencia para dirigir una «sublime guerra contra la autoridad del saber de

los eruditos»[227] y para exponer la verdad a un debate entre interlocutores acomodados y subversivos en la revisión de antiguos moldes del pensamiento dialógico. La libertad de pensamiento fomentada mediante su resistencia a la práctica y dominancia intelectuales de modelos de pensamiento indiscutibles –por ejemplo contra el principio de contradicción– se deduce sin duda de su práctica mistagógica, que, como una especie de principio rector, cubre por completo sus explicaciones. Con su *Apologia doctae ignorantiae*, Nicolás de Cusa realiza una evaluación de su escrito *De docta ignorantia* basándolo simultáneamente en lo intelectual como conocimiento y en lo emocional como experiencia divina de la gracia. Este conocimiento se dirige contra todos los intentos metafísicos por comprender la verdad absoluta: como ninguna facultad humana y finita de representación lograría una comprensión cabal de la verdad, se deduce más bien «que no es comprensible la verdad absoluta»: *Non igitur comprehensibilis est veritas absoluta*[228]. A quien quiera alcanzarla se le remite a un estadio de la experiencia que sólo puede consistir en una combinación indisgregable de comprensión y no-comprensión:

> Así pues, si se la quiere alcanzar de alguna manera, es necesario que eso suceda en el momento mediante una comprensión incomprensible, por decirlo así, por la vía del arrobamiento; así como con el ojo corporal sólo podemos contemplar el brillo del sol de manera incomprensible por un momento [...]. De ahí que sólo quede la ignorancia docta o la incomprensión comprensible como la vía verdadera para llegar a él [Dios].
>
> *Si igitur quoquo modo ad ipsam [veritatem absolutam] accedi debet, oportet ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat, uti carneo oculo solis claritatem incomprehensibiliter momentanee intuemur* [...]. *Unde sola docta ignorantia seu comprehendibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum [Deum] transcendendi*[229].

La «vía verdadera» (método) recomendada aquí es la de una transgresión en el momento, lo cual en sí ya termina en un momento de gracia, y posteriormente será ratificado también como tal (*Dei dono*) en referencia a la travesía de Constantinopla al oeste; dice el *praeceptor* Nicolás de Cusa a su discípulo:

> Tengo que confesar, amigo mío, que en aquel entonces, cuando me fue dado por Dios este pensamiento [de la «docta ignorancia»], no había

yo entendido ni a Dionisio ni a ninguno de los otros teólogos verdaderos. Pero luego me arrojé con toda avidez sobre los escritos de los doctos y en todas partes encontré preformado de diversa manera lo que me fue revelado.

Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni[230].

Sigue a continuación el grupo de teólogos «verdaderos»: Dionisio, Agustín (con referencia a su comentario de Pablo) y el teólogo islámico Al-Ghazali, los testigos que confirman su experiencia de la gracia. Todos juntos forman un grupo conjurado que sabe «que Dios no puede ser comprendido por nadie» (*scire ipsum a nullo posse comprehendi*)[231]:

Pero quien no pueda alcanzar este saber y no tenga ningún conocimiento de que es necesario reconocer de la manera mencionada anteriormente la imposibilidad de alcanzarlo, ése no sabe nada de Dios. Y eso ocurre con todos los seres humanos con excepción de los dignos, los profetas y los sabios que han penetrado profundamente en la sabiduría.

Quisquis autem non potest apprehendere et nescit necessario esse impossibile eum apprehendere per probationem praedictam, est ignorans Deum; et tales sunt omnes homines exceptis dignis et prophetis et sapientibus, qui sunt profundi in sapientia[232].

No puede pasarse por alto en este claro enunciado la restricción del conocimiento verdadero de la *docta ignorantia* a los dignos, los profetas y los sabios, pero acaso con la exclusión de los filósofos que no pueden superar el principio de contradicción, y de ahí que sean incapaces de comprender la paradoja sabia del *incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergere*[233]. Que esta autotrascendencia del saber hacia una forma de saber sobresaliente de Nicolás de Cusa resulte atractiva a pensadores de la posmodernidad como Ludwig Wittgenstein[234], Jacques Derrida[235] o Michel de Certeau[236], que emprenden transgresiones similares en el pensamiento, debería ya arrojar luz por motivos metódicos. Pero además se añaden una extraordinaria retórica[237] mistagógica y una gramática a su altura de la representación de asuntos teológicos que tendrán un efecto eminentemente sugestivo, tanto en el sentido de una *theologia sermocinalis* de la escuela de Raimundo Lulio reservada a los legos como en una *theologia*

circularis de elevada espiritualidad, en el margen de tensiones de técnicas heredadas de muy atrás de la *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio* del *intellectus*[238]. Hay que suponer que, en todos sus empeños mistagógicos, Nicolás de Cusa no cumple precisamente los requisitos de «precursor de la modernidad», sino más bien las exigencias de un papel que podría determinarlo como precursor de la posmodernidad. Pero no es éste lugar para decidir tal cuestión[239]. Es mucho más importante señalar la figura única de integración de su pensamiento, que, proyectado desde el horizonte de una metafísica convincente de lo infinito, integra por completo la plenitud de todo ser mundano individuado en una visión de una grandiosa intensidad henológica[240]. La estructura del deseo de la existencia humana, fijada con posterioridad a él, provoca una tendencia unificadora tan avanzada en el núcleo de la filosofía y la teología de Nicolás de Cusa que la fuerza unificadora e integradora del *unum* de Nicolás se aprecia de manera más intensa que la de todas las demás teorías escolásticas:

> Lo uno es [...] más completo que el ser que no es sin ser actualmente real, a pesar de que incluso Aristóteles hable de una conmutatividad mutua del ser y del uno.
>
> *Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti*[241].

O en otro pasaje:

> Fíjate qué bien responde lo uno por encima del ser.
>
> *Nota quomodo probat unum super ens*[242].

Hay algo indiscutible en la contribución de Nicolás de Cusa a una historia de la mística: en medio de un desarrollo extremadamente vivo de los tesoros del pensamiento y la tradición de la mística cristiana (de 1300 a 1500) en las lenguas vulgares y en las formas literarias más diversas, las obras impregnadas de misticismo de Nicolás de Cusa –encabezadas, como es natural, por el tratado *De visione Dei*– presentan una variante estimulante de un nuevo pensamiento en categorías místicas, a pesar de que él mismo no se propusiera más que la reinterpretación de lo que siempre defendieron los pensadores de índole neoplatónica (Dionisio, Erígena, Eckhart). Dicha reinterpretación es realizada con tal intensidad que la invisibilidad visible de Dios fue capaz de fascinar nuevamente en su épo-

ca de apertura intelectual[243]. Ciertamente, las controversias en torno a la mística que tuvieron lugar durante el siglo XV, y pese a los esfuerzos integradores de Nicolás de Cusa, no pudieron menos que confirmar el divorcio católico iniciado con bastante anterioridad entre mística y dogma, no siendo capaces de anular la consideración de la mística como puro asunto de la pasión amorosa ni de retomar la teología dogmática de la fascinación de la intelectualidad emancipada. En especial, no se evitó mediante ese divorcio la diferencia entre sentimiento y entendimiento[244] que se abriría por completo en Schleiermacher. Pero una cosa hizo evidente Nicolás de Cusa con todo su poderío filosófico: el hecho de que a la filosofía le es inherente una vanidad en toda su capacidad especulativa que sólo se doblega a su propio fracaso. El motivo quizás se sugiere en esta frase: «Vanidosa es toda filosofía que cree poder renunciar a la mística»[245]. Esta afirmación modesta es ya un motivo suficiente para investigar la relación entre la filosofía y la teología en el sentido y espíritu del pensamiento de Nicolás de Cusa. Quedaría por consignar una exposición y explicación de su mística de Cristo. Se zanja esta cuestión con referencias mínimas a la universalidad del ser humano Jesucristo. Me remito a los estudios de McGinn[246], y destaco con una sentencia del *idiota* extraída del escrito de Nicolás de Cusa «Idiota de sapientia» aquella parte en la que alude a la sabiduría divina como una percepción intuitiva y no obstante intelectual –en forma de un «pro-salto no calculado»[247]–, como la espontaneidad propia de ella y que la caracteriza en analogía con la experiencia sensible:

> La sabiduría es lo que sabe gustar; no hay nada más dulce para el conocimiento que ella. Y no debe tenerse por sabios a quienes hablan sólo con la palabra y no a causa del gusto. Pero los que hablan de la sabiduría con gusto saben que de esta manera ella es todo, que ella no es nada de todo. Mediante la sabiduría y a causa de ella y en ella, todo es gusto interior. Pero a ella misma, al vivir en las alturas más elevadas, no se la puede degustar en todo su sabor. De modo que se la degusta sin poder degustarla porque es más elevada que todo lo degustable, ya sea por los sentidos, por el entendimiento o por la razón. Pero eso no es degustable y es un gustar remoto, de la misma manera que cualquier olor se puede denominar una pregustación indegustable. Así como el olor expelido por lo que huele nos estimula a correr, de manera que vamos al ungüento siguiendo el olor a ungüento, así nos seduce la sabiduría eterna e infinita, ya que resplandece en todo a causa de una cierta pregustación de los

efectos, de manera que nos precipitamos hacia ella en un deseo maravilloso.

Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque consendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu loquuntur. Illi autem cum gustu de sapientia loquuntur, qui eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium. Per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali et intellectuali. Hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi sicut odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis. Sicut enim odor ab odorabili mutiplicatus in alio receptus nos allicit adcursum, ut in odore unguentorum ad unguentum curratur, ita aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex aquadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur[248].

El lenguaje de Nicolás de Cusa es, inequívocamente, un lenguaje «teótropo» que en su dedicación al *intellectus fidei* representa una emancipación frente al lenguaje «científico», pero sin abandonar de ninguna manera del marco de los procesos epistemológicos «orientados a la razón». Muy al contrario de lo que la opinión media sostiene, la vida humana está impregnada hasta en sus estructuras más profundas por eso que los cristianos creyentes denominan «fe». Toda acción humana quedaría impedida o detenida si tuviera que verificarse en primer lugar a partir de conocimientos. La «fe» es un puente tendido sobre los espacios en blanco que la vida concreta nos ofrece como obstáculos. Semejante fe «profana» no es esencialmente diferente de la fe «cristiana». Pero la fe ha de tener sus propias motivaciones para ser capaz de convertirse en principio de vida fundamental, aunque estas motivaciones no tienen por qué doblegarse al «autocerrojo que practica desde hace tiempo el pensamiento teológico»[249], pues son tanto profanas como sagradas.

Presupuesta la evidencia del conocimiento intuitivo, el conocimiento dado en la fe posee un rigor tan vinculante como la forma de pensamiento llevada a cabo en la disciplina científica. Así pues, sería hora de presuponer fundamentalmente por ambas partes una «comprensión absoluta» o «reconocimiento» o ambas cosas: hora de reconocer la certidumbre de la fe y de la ciencia cada una en su dignidad, aunque, como es natural –lo cual no es nada más que humano–, ambas tengan que reflejarse una en la otra.

Por otra parte, la manera en la que los creyentes exigen a confesiones e iglesias una «comprensión fundamental» se ha convertido naturalmente

en el problema más agudo[250]. Aquí sólo puede interesarnos hasta qué punto Nicolás de Cusa hizo una contribución significativa para la cultura posmoderna de la fe. Y, en efecto, Johannes Hoff ha avistado una[251], al reconocer en los sistemas de signos sacramentales y cuasi-sacramentales del cardenal no sólo una función autorreferencial sino una función genuinamente teológica. Su «huella de una referencia ajena»[252], que aparece en el arco de tensión que va de la *via negationis* a la *via eminentiae*, garantiza en la *via cataphatica* inscrita entre ellas una expectación positiva de sentido, cuyo rendimiento como una especie de *opus operatum* puede integrarse a un suceso comprensible de revelación. Para aclarar esta complicada relación se recomienda prestar oídos a Nicolás de Cusa, quien logró aclarar la aporía fundamental del pensamiento filosófico en una reinterpretación del pensamiento neoplatónico. Esa aporía se puede enunciar con la siguiente pregunta: «¿cómo pueden *pensarse juntas* unidad y diversidad, identidad y diferencia, el todo y lo uno, Dios y la creación, sin enredarse en contradicciones?»[253]. Lo absoluto y lo contingente son conducidos en este proceso de pensamiento, desde sus fijaciones *ontológico-sustanciales*, hacia una redefinición *relacional*, de manera que pueden pensarse juntas efectivamente[254]. Hay que recordar en este contexto el proyecto fundamental de sistemas que Nicolás de Cusa presenta en su *epistola auctoris* al final de su escrito *De docta ignorantia*. Lo importante para él en cualquier caso es un *transcensus*[255], un paso de lo comprensible a lo incomprensible, de lo contingente a lo absoluto, que para él culmina en Dios:

> Recibe ahora [...] lo que deseé alcanzar durante tanto tiempo por diferentes caminos de las doctrinas filosóficas, pero que no fui capaz de alcanzar hasta que fui conducido –creo con convicción [credo] que fue un regalo de arriba, del Padre de las Luces, del que procede todo buen regalo– *a comprender lo incomprensible de una manera no comprensible en una docta ignorancia, mediante el paso [per transcensum]* por encima de verdades humanamente imperecederas[256].

En su escrito tardío *De non aliud*, del año 1461/1462, el cardenal explica que para él ciencia y creencia no son dos mundos separados, sino que están predeterminados por igual, de manera que no tiene por qué demorarse en la cuestión de la existencia de Dios, pudiendo preguntarse inmediatamente –en el saber no problemático de su existencia– por su ser, mejor dicho, por su nombre. La denominación de Dios como «no-otro»,

que sobrepasa en exigencia a la problemática posmoderna de la «diferencia» en identidad, es un procedimiento a través del cual se persigue exactamente lo contrario, esto es, intentar meditar y pronunciar de la manera más pura posible el «pensamiento de la identidad absoluta»[257]. Dios es lo «no-otro». La meta y la intención de este escrito es una ontología identitaria cuyos pensamientos se organizan de la siguiente manera:

> Lo absoluto, como Dios, no puede ser otra cosa que lo contingente, la criatura. Pues si fuera algo distinto, tendría una determinación que le llegaría de fuera. Por consiguiente, no sería lo absoluto, pues lo absoluto es el todo y no puede tener nada fuera de sí mismo. Pero si lo contingente fuera ya lo absoluto, entonces tendríamos infinitos absolutos, lo cual contradice a su vez lo absoluto y lo uno. Ambos son las dos cosas pero no lo son. ¿Dónde reside la paradoja de este pensamiento? Siempre será paradójico mientras se entiendan los conceptos de una manera «sustancial» como entidades, como entes a los que les corresponde siempre un carácter de sustancia. La paradoja no se resuelve hasta que se realiza el paso hacia la plena «relacionalidad». Es decir, cuando los términos de la relación surgen del carácter relacional; por tanto, cuando la relación está todavía antes de los elementos relacionantes. Pensado de una manera sustancial, todo ente tiene su ser «en sí». En cambio, pensado de una manera relacional, todo ente tiene su ser «en lo otro» [...]. Todo tiene su «ser» en lo otro sin ser esto otro. En el fondo, cada cual es un «no-otro», un *non-aliud* [...]. No existe el todo por sí, como tampoco lo uno en particular. Cada uno en particular *es* el todo en su lugar. El todo es el todo siempre y únicamente de manera *concreta*, en un lugar concreto. Por ello, Nicolás de Cusa puede hablar de «Dios» como de lo *non-aliud*, porque lo absoluto sólo puede ser siempre lo concreto, lo otro, justamente lo *aliud*, pero al mismo tiempo no aparece en lo concreto como diferente a otro concreto, así que es *no-aliud*. Así, el concepto más exacto para Dios no es «Dios» –pues semejante concepto desprestigiaría a Dios ya que sería entendido a partir de la comparación «diferente a»–, sino que es *non-aliud*[258].

Para Nicolás de Cusa, Dios es la redención de la diferencia, estado que anhela quien es parte de ella. Se trata de avistar un punto final situado antes de la afirmación y de la negación, antes de la unidad y de la multiplicidad, antes de la indiferencia y de la diferencia. Algunas consideracio-

nes del Maestro Eckhart, al igual que ciertas representaciones orientales, tal como las ha expuesto H. P. Sturm, guardan una estrecha relación. Son y seguirán siendo completamente alentadoras, como el «viento de lo absoluto en las velas del concepto»[259].

Deseo inextinguible

Nos queda la tarea de referirnos –con la vista puesta en la tradición– a la inquebrantable constante antropológica que provoca que los seres humanos se dediquen una y otra vez al pensamiento de lo absoluto que encuentran confirmado en sus Sagradas Escrituras. Parte de un deseo de eliminar toda finitud pero acaba indagando en una perspectiva de la infinitud capaz de aliviar los contornos del dolor vinculado a la existencia finita. Con este deseo de salvación queda planteada la cuestión de Dios que el ser humano actual[260] se plantea hoy igual que ayer, si bien un cierto triunfalismo naturalista trata de redimensionar constantemente las cuestiones religiosas en los lugares comunes ofrecidos en el día a día de una ilustración esforzada. De ahí nuestra renovada vieja pregunta por un deseo fundamental de lo absoluto y divino. Veamos referencias documentales:

> Como jadea la cierva tras las corrientes de agua, así jadea mi alma en pos de ti, mi Dios. Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios? (Salmos 42, 2-3).

> *Vir desideriorum es* (el ángel Gabriel al profeta Daniel [Dn 9, 23]).

> *Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat* (Nicolás de Cusa, Sermón CLXXII: editio heidelbergensis [h] XVIII, N. 3, l. 21s.).

> ¡Oh, pobre mariposilla, atada con tantas cadenas, que no te dejan volar lo que querrías! Habedla lástima, mi Dios; ordenad ya de manera que ella pueda cumplir en algo sus deseos, para vuestra honra y gloria (Santa Teresa de Jesús, *Obras completas, Moradas* 6, 6, 4)[261].

> Ésta es mi pobreza, el que mi mano no descansa nunca de dar; ésta es mi envidia, el ver ojos expectantes y las despejadas noches del anhelo. ¡Oh desventura de todos los que regalan! ¡Oh eclipse de mi sol! ¡Oh ansia

de ansiar! ¡Oh hambre ardiente en la saciedad! (Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, «La canción de la noche»).

Teo-logía: «el ansia de lo completamente otro»[262].

¿Es posible la trascendencia de lo anhelado más allá del interés y del erotismo en los que se demora lo amado? Afectado por lo infinito, el deseo no puede llegar a una meta que alcanzó: en el deseo se aleja lo cercano, y el disfrute significa únicamente el incremento del hambre. En esta inversión de las relaciones «pasa» la trascendencia o el desinterés del deseo. ¿Cómo sucede tal cosa? [...] Para que sea posible el desinterés en el deseo de lo infinito, para que el deseo más allá del ser, o la trascendencia, no sea un desvanecerse en la inmanencia que regresó así, lo anhelado o Dios tiene que permanecer separado en el deseo, como anhelo –cercano, pero diferente– sagrado. Esto sólo es posible cuando lo anhelado me orienta a lo que no es anhelado, a lo no-anhelado por antonomasia, el otro[263].

En la imponente producción de teología cristiana a lo largo de los siglos es sorprendente y al mismo tiempo desconsolador que hasta la fecha no se haya elaborado detalladamente en sentido sistemático ni histórico ninguna *teología del deseo* (y con ello del atractivo erótico de Dios). El cristianismo occidental, a diferencia del oriental, se decidió desde la Alta Edad Media por una forma extrema de intelectualismo abstruso en el trato con la fe y su viabilidad. Por consiguiente, desde el siglo XIII y durante muchos siglos, la futura teología estuvo desvinculada de la espiritualidad de la que es portadora (en el sentido de una espiritualidad referida a la experiencia), y pudiendo dedicarse así, indiscutidamente y hasta bien entrada la era moderna, a sus juegos de cuentas de vidrio con vistas a la fabricación de un edificio dogmático sobre la esencia y la acción de Dios. Incluso la reforma, con su recurso preñado de esperanzas a la palabra viva de Dios en la Biblia, tuvo que doblegarse ante esta herencia y desarrolló –de manera no menos abstrusa que la vieja Iglesia– una ortodoxia propia y compleja.

Este dominio racional del discurso eclesiástico impidió o escindió de la corriente de pensamiento activo el desarrollo de un auténtico lenguaje religioso de la experiencia que habría podido encontrar en la Biblia abundantes recursos. En vano buscamos hoy en día información de gran alcan-

ce sobre el papel y la función del *deseo* o de su presencia en el culto y en la oración, que con seguridad pertenece a la religión cristiana como impulso más íntimo de la fe, tan esencial como cualquier argumento de la fe disponible en formato intelectual[264]. En vano buscaremos también conexiones con la diferenciación fundamental posmoderna entre deseo (*désir*) y alteridad/diferencia (*différance*), y la combinación de ambos, que –tomados de contextos religioso-místicos– llevan una vida sólo aparentemente privada en los dominios que autónomamente se producen en los filosofemas de Derrida. De hecho, el deseo y la diferencia se concentran desde la filosofía platónica[265] en un movimiento (también emocional) para formar un proceso que, sobre todo en Plotino, descalificando toda diferencia considerada inferior, convoca a Eros como fuerza unificadora, de manera que los dos conceptos de *eros* y *epithymia* (apetito) ya no pueden desgajarse (cf. *El banquete* de Platón), cuando lo importante es producir unidad. Por consiguiente, el deseo, como fuerza de unificación, no puede desligarse de la diferencia, cuyas carencias inferiores quiere compensar[266]. Una importancia más profunda adquiere para la historia de la filosofía el hecho de que Heidegger, en *Ser y tiempo* (1926), y en una reinterpretación efectiva del deseo aristotélico (de ver y de divisar, cf. *Met.* A 1, 980 a 21), destruya todo el erotismo del pensamiento al elevarlo a una «preocupación» pasiva y temerosa[267], introduciendo con ello una fase de ocultamiento de toda alteridad auténtica, justamente la de una simple y llana «manejabilidad» (*Zuhandenheit*) (*Ser y tiempo*, 66-72, § 15).

Frente a ello se puede proyectar profundamente la determinación religioso-antropológica del ser humano como deseo, partiendo del carácter de «criaturiedad» humana. Hans Urs von Balthasar es uno de los escasos teólogos que ha escrito algunas páginas interesantes al respecto[268]. En su estudio alude a antiguos prototipos de lo que podría ser y significar el *ser humano deseo*. Garantes de esta óptica son el neoplatónico Plotino (aprox. 205-270 d. C.) y el rétor Agustín (354-430), convertido al cristianismo, vinculados incluso en lo tocante al contenido por la mediación del escrito perdido de Cicerón (106-43 a. C.) *Hortensius. De la vida feliz.* Balthasar transcribe así los sentimientos y el ambiente de esta mediación de cultura antigua que se trasvasa al cristianismo:

> Cicerón, con su recomendación de un modo de vida al que se puede aspirar, no había inventado nada, sino que se había convertido en portavoz de la antigua doctrina griega de la sabiduría en la que la filosofía y la

> teología permanecían inseparablemente unidas, ya tuviera esta doctrina relación con una tendencia socrático-platónica o estoica o plotínica, pitagórica moderna o incluso epicúrea. Desde *El banquete* de Platón, donde se habla en todas partes del Eros anhelante que se eleva hasta lo último bello-divino, hasta el concepto central del regreso (*epistrophê*) de Plotino y del deseo (*hormê*) que asciende apresuradamente al origen, no se hablaba de otro asunto que de la verdadera nobleza del ser humano, que no debe contentarse con alegrías y placeres efímeros si quiere alcanzar una satisfacción definitiva de su impulso de felicidad. Las respuestas a la pregunta de en qué consiste esa satisfacción, esa vida feliz, puede que sean diferentes –la ascensión platónica desde el efímero mundo de las sombras a la luz de las ideas eternas y del bien verdadero; la existencia aristotélica en la contemplación sin apetencias de la verdad; la represión estoica de la pasión que oscurece el espíritu para alcanzar la paz en Dios; la moderación epicúrea en los placeres para llegar al equilibrio de la felicidad–, pero en el centro de esa búsqueda de la sabiduría (*philo-sophia*) siempre se hallará aquella estructuración del ser humano hacia la vida bienaventurada, a la cual está asignado sustancialmente y a la cual comienza a dirigirse tras su «regreso» del ensimismamiento en lo puramente-terrenal (piénsese en la parábola de la caverna de Platón). Como esta diferenciación entre lo natural y lo sobrenatural seguía siendo desconocida para el pensamiento griego, se expresó en el mito del descenso del alma humana desde las alturas divinas, de las cuales se trae consigo una chispa que la impele a aspirar a la tierra propia de aquel entonces, al paraíso perdido[269].

Balthasar concede a Plotino (y tras él a Platón)[270], siguiendo a René Arnou, un papel importante en el proyecto de una *filosofía del deseo*, según la cual

> todo ser que no es «Dios» [...] es deseo [...]. Arnou muestra que el impulso a la consumación no es en modo alguno un mero egoísmo, sino que como búsqueda del bien lo supera totalmente (colmando) (págs. 83-84). Lo importante es que el espíritu (*nous*) no supone en este caso ninguna excepción, puesto que sujeto y objeto nunca se unifican en él por completo, el espíritu es movimiento eterno y el movimiento es a la vez satisfacción y deseo. *Ephesis gar opseos horasis*: la contemplación es deseo de ver, puesto que la facultad de contemplar no puede colmarse nunca por completo[271].

En la historia de la antropología cristiana fue seguramente Agustín –al pasar por el platonismo– quien, conectando con Plotino, desarrolló una espiritualidad del deseo[272]. Su dramática conversión en el año 386[273] lo mueve

> a vivir en adelante sólo para una cosa: el anhelo de Dios. Su palabra fundamental es *desiderium*, inquietud, deseos, suspirar tras la satisfacción de su sed de vida en Dios. Como cristiano sabe únicamente que la vía del deseo le está predestinada por la humillación y la cruz de Cristo, y no por la seguridad en sí misma de la gnosis plotínica. Pero tampoco teme designar como «placer» espiritual la cita poética *trahit quemque sua voluptas* referida al pensamiento cristiano de ser atraído por la gracia, la cual antecede al deseo iluminando como una luz en la noche[274].

La caracterización de esta experiencia profundamente existencial[275] es transcrita por Arendt de la siguiente manera:

> Se posee el *summum bonum* en el presente mediante la aspiración hacia él. Mediante esa aspiración y esas ansias se olvida el presente, se salta por encima de él, por decirlo así. El presente es ya tan sólo el deseo de lo futuro, que a su vez sólo será realmente presente, un *eterno hoy*. El olvido del *presente*, que se puede equiparar a la transformación de la vida presente en expectativa de la futura, es el olvido de uno mismo[276].

El deseo y las ansias son componentes existenciales de esta vida que se mueve en la dialéctica del buscar y el encontrar[277], y el ambiente que la domina es un deseo que ensancha el alma al tiempo que un dilatarse del «ser humano interior»[278] hacia lo oculto-ausente que no se da a conocer fácilmente:

> Dios dilata en la demora los anhelos, y en el anhelar dilata el alma, y en el dilatar la hace más ampliamente captable. Así pues, queremos anhelar [...], cómo se nos debe colmar [...] Queremos dilatarnos hacia él, que Él colme cuando venga[279].

Esta apertura y dilatación del alma conduce al ser humano a la consumación *pascual*, la cual señala la realidad de la resurrección futura a partir de la mortalidad y la caducidad:

Uno es tal como ama. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué he de decir ahora? ¿Serás Dios? No me atrevo a decir tal cosa por mí mismo, así que oigamos lo que dicen las Escrituras: «He dicho: vosotros sois dioses, sois hijos del Altísimo»[280].

Con la teología agustiniana del deseo, estimulada por el neoplatonismo, se presenta en el cristianismo un modelo de experiencia ciertamente único pero que tiene su parangón en los Padres de la Iglesia griegos. Pensemos en la conversión del filósofo Justino (s. II d. C.)[281], en Orígenes (aprox. 185-254)[282] y, sobre todo, en Gregorio de Nisa (s. IV d. C.)[283]. El siglo XII, con sus extensiones de la conciencia y el alma, puede denominarse con propiedad el siglo del deseo de Dios, cuyos grandes nombres son Bernardo de Claraval (en torno a 1090-1153)[284], Guillermo de Saint Thierry (en torno a 1080-1149), los teólogos de la abadía de San Víctor en París, etc., reconocidos por primera vez en el soberbio libro de Dom Jean Leclercq *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (1957)[285] a propósito de su común intención de una teología afectiva de la búsqueda de Dios que tampoco resulta desconocida en la Biblia[286]. Pero tampoco el siglo XIII, con Tomás de Aquino (1224/1225-1274)[287], se sustrajo a esta afectividad de un deseo vitalista de Dios.

Con razón, una «filosofía para la vida cotidiana» reclama desde hace un tiempo un reconocimiento más amplio, donde, retomando el pensamiento platónico, el «Erec» de Hartmann von Aue, la época de Goethe, el romanticismo, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Otto Rank y Ernst Bloch[288], se proponga una filosofía del deseo[289] cuyos contornos podrían extenderse aún más. Ésta podría conducir en el mejor de los casos –mediante argumentos y experiencias– a una definición fundamental de lo religioso como ‹deseo›.

La modernidad religiosa se ha esforzado por conformar una teología del deseo a partir del tema de la naturaleza y la gracia, y por su interacción en el contexto de un *desiderium naturale videndi Deum*[290]. No obstante, hay que recordar la problemática que Henri de Lubac (1896-1991) reavivó con su libro *Surnaturel* (1946), y que desarrolló y aclaró con una sutilidad en aumento en dos volúmenes[291]. Sin entrar en sus aspectos particulares[292], este debate documenta la intensa preocupación por superar la dualidad de ambas *ordines* (*naturae et gratiae*) en un modelo en el que la aspiración deseosa de la naturaleza se traslade a la deferencia de la gracia[293]. Mientras esta pugna estuvo revestida de un carácter dogmático y trató de diferen-

ciar aplicadamente la integridad de los conceptos de «naturaleza» y «gracia», no fue posible desarrollar ninguna teología del deseo, ya que tal teología no era capaz de tomar como punto de partida una delimitación ontológica entre naturaleza y gracia. Su razón de ser se basa en la hipótesis de un ser humano completo e indivisible, que sólo puede subdividirse en naturaleza y gracia bajo consideraciones conceptuales teológicas. El ser humano creyente, en cambio, que articula su deseo de protección en Dios, sólo dispone del lenguaje global de un humanitarismo integral que no puede conocer esta diferencia. Hans Urs von Balthasar ha argumentado asimismo en esta controversia en torno a la naturaleza y la gracia en favor de un ser humano *real* como punto de partida frente a un ser humano meramente *posible*[294]. En cualquier caso, nuestro estudio tiene que emplearse a fondo en un punto en el que se exprese el ser humano completo en su paradójica unidad de naturaleza y gracia. Éste es, normalmente, el punto de partida del discurso místico.

En la posmodernidad, la teología del deseo resulta atractiva por nuevos motivos. Dicha atracción tiene su correspondencia en la necesidad de una «religión» (con lo que quiera significar en este contexto) nueva, sin forma, todavía no definida del todo pero que sea capaz de evolucionar, y se manifiesta por ejemplo cuando los teólogos posmodernos claman por una «Theology of Desire» «anarquista» frente a una «Theology of Culture» fosilizada[295]. El deseo y las ansias se refieren en este caso a la modalidad de la conducta religiosa y también a su meta, la representación de Dios. Según Don Cupitt, la «Theology of Culture» se presenta ya como el resultado de una deconstrucción:

> Así pues, [la teología de la cultura] profesa un antitotalitarismo moderno y una imagen deconstruida de Dios. Dios es visto ahora precisamente *no* igual a sí mismo, sino en perpetua autoalienación. Él es diferencia, relatividad, contingencia. Él es nada, una danza de diferencia en el Vacío del cual todas las cosas provienen. Todo es secundario, y la religión es una alegre –y también autocrítica e irónica– aceptación y afirmación de la transitoriedad[296].

No obstante, la variante de la religión relativa a la cultura sigue siendo, según Cupitt, «quietista», «conservadora» y «antiutópica». El orden simbólico transmitido en ella no deja al «creyente» posibilidad alguna de seguir los desafiantes movimientos de búsqueda del deseo religioso: la teología

de la cultura oprime a sus partidarios en virtud de su orden sistemático, al que no deja ningún resquicio para los gestos de libertad. Algo muy distinto ocurre con la teología del deseo, que toma en consideración la *libido*, la fuerza vital misma, y su expresión en una representación física, en poder y gozo[297]. Representa a una «vigorosa contracultura», cuya meta es

> hablar de Dios, lo cual quiere decir verbalizar nuestras decepciones y deseos insatisfechos [...]. Así, para la teología del deseo, la contracultura es la iglesia verdadera, y la iglesia es la verdadera contracultura[298].

Y si la «contracultura» constituye la esencia de la teología del deseo, entonces ha de ser «herética» y «antiortodoxa»[299], pues

> la fe elige siempre el bando del deseo. Afirma el inagotable potencial creativo del deseo y produce manifiestamente su propia y continua generación de nuevas formas de vida. Cada una es una concreción provisional, para ser percibida, y a su vez reemplazada, por un infinito deseo y objeto de deseo que está más allá de toda metáfora y nunca llegará a realizarse del todo[300].

Sin embargo, al final de su proyecto, Cupitt reconoce de nuevo una posibilidad de reencontrar la teología del deseo en formas tempranas de la teología occidental[301]. Independientemente del derrotero que tome este proyecto de teología del deseo, posmoderna o más bien «silvestre», lo estimulante en él es que dirige su atención a un aspecto de la teología cristiana que hasta ahora había sido tratado con poco cariño[302]. Queda por subrayar el aspecto productivo, contracultural y acaso utópico de una teología que se había deshabituado casi por completo de semejantes perspectivas.

Pero queda mucho más por hacer que la inauguración –en última instancia imprecisa e insignificante– de una vaga perspectiva sobre nuevos sentimientos religiosos físicos que esté libre de *toda* preocupación por la ortodoxia, etc. Puede y debe tomar nota por ejemplo de la rica «cultura» religiosa de los ademanes y de las teorías sobre el deseo a lo largo de la historia del cristianismo. Sería muy fácil probar que en esta tradición son decisivamente importantes los motivos y elementos tanto de una mística subjetiva como cosmológica. Un bello testimonio de este ambiente de deseo de tipo cosmológico lo ofrece el poeta andaluz y pre-

mio Nobel (1956) Juan Ramón Jiménez (1881-1958), en un poema titulado «Nostaljia»:

> ¡Hojita verde con sol,
> tú sintetizas mi afán;
> afán de gozarlo todo,
> de hacerme en todo,
> de hacerme en todo inmortal![303].

Semejante deseo es deseo del todo que se refleja –legítima y auténticamente– incluso en lo más pequeño; motivo, por tanto, de gozo y de placer que, partiendo del carácter de la finita existencia humana limitada por el tiempo y el espacio, sale al exterior, al aire libre de una exención del tiempo que es el ideal y el anhelo de toda existencia contingente. «La nada en el todo», el «todo en la nada»: ¡una combinación semejante es el motor y el contenido de todos los deseos!

Desde los años noventa está viendo la luz desde la clandestinidad una filosofía de la religión que concede al deseo de Dios un valor destacado. Nos referimos a la filosofía de la religión de Jean Nabert († 1960)[304], que con diversas obras[305] parece estar alcanzando una fuerte presencia en el espacio lingüístico francés[306]. El deseo de Dios[307] o de lo absoluto es en este pensamiento un deseo más profundo que todos los demás anhelos del ser humano. Está presente en la profundidad de la autoconciencia humana, que en su autoafirmación original también ha de admitir este deseo de lo absoluto, de lo divino. En cuanto al contenido, esta teoría alcanza una conexión con los campos de la representación tal como los había desarrollado ya el psiquiatra Antoine Vergote[308].

Presentaremos finalmente a un hombre de la tradición eclesiástica católica, cuyas cualidades estéticas y religiosas fueron únicas, y que resulta todo un ejemplo para una mística del deseo. Se trata de san Juan de la Cruz (1542-1591), que en la intensidad unificadora de su deseo es equiparable al Maestro Eckhart[309] o a Plotino[310], y a quien *toda su existencia* se le presenta como el recipiente de un deseo total de Dios, en el que se mezclan en lo más profundo motivos y argumentos filosóficos y teológico-espirituales. Para él, el amor –de acuerdo por completo con el Deuteronomio 6, 5[311]– es la potencia que mantiene unidas a todas las demás facultades anímicas y espirituales. Y el ser humano es, según Juan, por naturaleza y gracia, *un ser de deseo* y espíritu abierto hacia el infinito y

eterno Dios. No obstante, hay y sigue habiendo una diferencia de rango entre el ser humano y Dios que permite hablar de una cara teológica y antropológica del deseo humano.

En primer lugar hay que declarar que el vocabulario con el que Juan intenta expresar la amplitud del deseo en su obra se presenta de un modo inabarcable e intenso (*afectos, ansias espirituales, apetitos, cavernas del sentido, deseo, pasiones*)[312]. En conjunto se señala un «ansia de más vida» eminentemente española y en el sentido que le da Unamuno[313], comparable a la infinita «lógica del deseo» de Paul Valéry[314] o al *désir* de Simone Weil[315].

Pero, según Juan, todo deseo humano proviene del dador divino. Así, cada alma «es una hermosísima y acabada imagen de Dios» (S 1, 9, 1), capaz de la comunicación con su creador, que «está siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia» (S 2, 5, 4). O, como dice en el Cántico B (8, 3):

> Pero además de esta vida de amor, por el cual vive en Dios el alma que le ama, tiene el alma su vida radical y naturalmente, como también todas las cosas criadas, en Dios, según aquello de san Pablo (Act 17, 28) que dice: *En él vivimos, y nos movemos, y somos*, que es decir: En Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro ser.

Desde esta perspectiva, Dios es simultáneamente el sujeto y el objeto de todos los deseos del alma, que «deseando unirse con él por clara y esencial visión propone *sus ansias de amor*» (CB 1, 2). Más allá de esto, al místico lo determina un ansia impaciente de amor que –dejando aparte la aspereza y el vacío de la noche oscura de los sentidos y del espíritu[316]– encuentra su momento culminante en la situación de la «unión de la voluntad» con Dios. Todos los motivos del deseo entran aquí en juego; su fuerza e intensidad se tasan en cada ocasión conforme a la tensión de todo el proceso, inicialmente desde el fervor pasional, pasando por el desvelo en la aspereza, hasta llegar a las ansias impacientes del último periodo[317]. La *passio animae* del amor es la portadora de todos los deseos imaginables de Dios[318]; también otorga el lenguaje para expresar ese deseo, aunque Dios, el objeto de este deseo, en sí no puede ser ofrecido en lenguaje. Pero desde el principio una cosa es evidente: el ser humano es un ser de deseo.

Que el ser humano no es él mismo origen de este deseo sino que, al contrario, le viene inspirado por Dios, se deja entrever en una carta que el

santo envió probablemente a un cofrade desconocido el 14 de abril de 1589, y que presumiblemente pensaba añadir al tercer libro de la *Subida del monte Carmelo* como el capítulo 46. Hay que entender el deseo, en el sentido de Juan, en el contexto y en contraste con los *impulsos interiores* (*pasiones*), que afectan al ser humano en muchos aspectos en forma de las cuatro pasiones primarias: alegría, esperanza, temor y dolor. En su doctrina de las pasiones, Juan se atiene por completo a la tradición tal como le fue transmitida por Tomás de Aquino[319]. No obstante, él parece *destacar* el deseo (*deseo, ansia*) –en la antropología de Nemesio de Emesa (*De natura hominis*, en torno al año 400) todavía figura como *desiderium* (*cupiditas, spes*) referido al impulso interior de la esperanza[320]–; en definitiva, parece destacar radicalmente entre las cuatro pasiones primeras, que se refieren siempre a algo sensible, y concederle exclusivamente la facultad anímica más elevada de la fuerza *espiritual* erótica y centrípeta que no se obstina en la experimentabilidad sensible de Dios sino precisamente en su inabarcabilidad e incomprensibilidad tanto sensible como intelectual. Dicho con otras palabras: los *deseos santos* ofrecen una fuerte iniciativa ascética para el alma, «sensación de bienestar, alegrías e inclinaciones», que son estimulados en el alma mediante la facultad de ambicionar (*la voluntad*), por la posibilidad de poder experimentarlos físicamente desde el principio en el contexto de la alegría, de la esperanza, del temor y del dolor, para desgajarlos, dejarlos morir y aniquilarlos, todo ello debido a que

> ninguna cosa deleitable y suave en que ella [la voluntad] pueda gozar y deleitarse es Dios, porque, como Dios no puede caer debajo de las aprehensiones de las demás potencias, tampoco puede caer debajo de los apetitos y gustos de la voluntad; porque en esta vida, así como el alma no puede gustar a Dios esencialmente, así toda la suavidad y deleite que gustare, por subido que sea, no puede ser Dios[321].

La facultad sensorial, el órgano del gusto y la facultad de ambicionar del ser humano son frente a Dios inconmensurables; no lo alcanzan de ninguna manera: «Y así, está claro que ninguna cosa distinta de cuantas pueda gozar la voluntad es Dios» (4).

Si esta hipótesis queda permanentemente clara, entonces el camino queda expedito para una serie de *ansias* –efectivas desde los comienzos de la vida religiosa tanto de tipo sensible como espiritual– que imprimen al amplio *deseo* una estructura de signos casi técnica. El estímulo del autén-

tico amor a Dios es un *amor impaciente* a Dios que surge de una *inflamación de amor*. Hemos de recordar la primera estrofa de la *Noche oscura*, donde se dice:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada[322].

El elemento fuego, que suena aquí metafóricamente real, con un trasfondo del Nuevo Testamento que no podemos pasar por alto (Lucas 12, 49)[323], es utilizado aquí sobre todo en consideración a su fuerza unitiva y asimiladora. De manera similar suena también la estrofa 9 del CAB:

¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste
y no tomas el robo que robaste[324].

Juan comenta esto de la siguiente manera:

Y verse ha si el corazón está bien robado de Dios en una de dos cosas: en si trae ansias por Dios, y no gusta de otra cosa sino de él, como aquí muestra el alma. La razón es porque el corazón no puede estar en paz y sosiego sin alguna posesión, y, cuando está bien aficionado, ya no tiene posesión de sí ni de alguna otra cosa, como habemos dicho, y si tampoco posee cumplidamente lo que ama, no le puede faltar tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga; porque hasta entonces está el alma como el vaso vacío, que espera su lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar. De esta manera está el corazón bien enamorado. Lo cual sintiendo aquí el alma por experiencia, dice: *¿Por qué así le dejaste*, es a saber, vacío, hambriento, solo, llagado y doliente de amor, suspenso en el aire, *y no tomas el robo que robaste?*[325].

«Con ansias, en amores inflamada» (N 1,2): así queda descrito con exactitud el tenor de la situación en la que se halla quien está conmovido por el amor a la perfección en Dios. En esta fijación conceptual del deseo, no es todavía llamativo el carácter definidor (moderno-funcional) que Spinoza (1632-1677) confiere al deseo como tarea de la memoria (III, § 36) –«la tristeza debida a la ausencia de aquello que amamos se denomina deseo» (*tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur*)[326]–, sino más bien el momento escatológico progresista de la fe y de la esperanza que porta el amor, combinado con un momento muy perceptible de impenetrabilidad y oscuridad[327]. Y ese espacio en blanco de la falta de visibilidad se inserta –tal como han mostrado José Ángel Valente y Bernhard Teuber– todo el poder de un imaginario lenguaje erótico cuyo estímulo más interno es el cambio de lejanía y cercanía entre los amantes. De ahí resulta un cambio y un intercambio en el que el lenguaje del amor humano encuentra una aplicación para la *unio mystica*[328]: «Lo imaginario es utilizado por el discurso místico para remitirse al Otro en la unión amorosa de la experiencia contemplativa»[329]. El hecho paradójico que se halla en la base de toda retórica mística, «de manera que la experiencia contemplativa sólo se deja expresar en lenguaje por medio de lo imaginario, dentro del cual, sin embargo, no se realiza»[330], parece insuperable, pero es suavizada en su rudeza por la también insuperable condición de que los seres humanos sólo pueden experimentar como seres humanos, incluso y precisamente cuando se trata de sucesos trascendentales. Así pues, lo imaginario se convierte en portador y medio de realizaciones anímicas que exceden las condiciones del alma. Los elementos sensibles inherentes a lo imaginario, que según Juan sólo «le sirven de medios remotos para unirse con Dios (por los cuales ordinariamente han de pasar las almas para llegar al término y estancia del reposo espiritual» (2 S 12,5), acucian entonces justamente como «medio» o como «cebo»[331] (2 N 19,5), no a calmar el deseo[332], sino a elevarlo hasta la «avidez infinita de deseo»[333]. Con ello, el deseo se convierte en el paradigma del carácter irrealizable de los deseos de unificación del alma: una infinitud fáctica que, cristianamente, podría tener en sí el estigma de la existencia del más allá. Las observaciones de Teuber dan en la diana de este proceso:

> Obcecarse por el cebo del amor significa dejarse llevar por las ansias de amor, por el deseo de puro deseo, y no por la satisfacción de este deseo. La demora infinita se convierte en la estructura que posibilita unas

ansias infinitas, en donde el hambre y la saciedad se vuelven indistinguibles porque el hambre adopta la figura de la saciedad y viceversa[334].

Semejante deseo del deseo, que se corresponde estructuralmente por completo con el *amor de lonh* (añoranza)[335] de los trovadores medievales, lleva a cabo el gozo del amor sin reclamar la posesión del objeto amado. No obstante, no se trata de un amor desinteresado, pues para este amor lo importante es el todo, es decir, o todo o nada. Pero el interés que no tiende a apetecer la posesión de lo amado es, en sentido literal, «inter-es» como la voluntad de unión con lo amado, no poseído y por ello graciosamente concedido. Esta unión amorosa con Dios esperada con anhelo –la meta confesada de todos los deseos del ser humano, ser de deseo, y realizándose por fuera de toda reclamación de posesión– es como tal una magnitud escatológica para el ser humano.

M'illumino
d'immenso.
(Ungaretti)[336]

Pero incluso a un nivel antropológico, el deseo, concedido por Dios y mantenido incesantemente con vida, desarrolla estructuras. De esta manera, la temática del deseo es reconocible en toda la obra de Juan como la dimensión decisiva para la facultad de ambicionar del ser humano. Destaca en este aspecto el *Cántico espiritual* a causa del potencial de deseo que le es propio. En esta obra, como en ninguna otra de este místico, el deseo ocupa el punto central y se desarrolla la preocupación por el amado en una búsqueda propiamente existencial en la que consiguen manifestarse todos los contenidos eróticos de la rica poesía amorosa española. Bernhard Teuber ha mostrado de manera magistral la estructura del deseo en el *Cántico* en todas sus dimensiones, hasta en su última combinación de tópicos retóricos del silencio del apofatismo místico con la poesía erótica[337], y por ello no necesitamos reproducirla aquí.

Pero sí convienen aún algunas indicaciones concernientes a la estructura antropológica del deseo[338] si queremos percibir la fuerza a la vez bíblica y espiritual del deseo que tratamos aquí. La vía hacia la unión con Dios, como proceso de la armonización de la plenitud y la fuerza del alma, trae consigo una reordenación de los deseos, ansias, pasiones, apetitos y potencias del alma. En primer lugar, la tensión del amor y del deseo

del alma se muestra como un proceso inacabable y totalizante en la peregrinación terrenal, que a su vez se presenta de manera restrictiva y desinhibidora frente a las energías del deseo. La restricción consiste en una autoliberación de falsos anhelos:

> Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón. ¿Qué sabes tú si tu apetito es según Dios?[339].

Por contra, el agrupamiento y la transgresión de todos los deseos obran como una totalización existencial concretada en la imagen del salmo[340] de la «boca del alma», que se halla expresada principalmente en las cartas de Juan:

> Conviene, pues, saber, que el apetito es la boca de la voluntad, la cual se dilata cuando con algún bocado de algún gusto no se embaraza ni se ocupa; porque cuando el apetito se pone en alguna cosa, en eso mismo se estrecha, pues fuera de Dios todo es estrecho. Y así, para acertar el alma a ir a Dios y juntarse con él, ha de tener la boca de la voluntad abierta solamente al mismo Dios, vacía y desapropiada de todo bocado de apetito para que Dios la hinche y llene de su amor y dulzura, y estarse con esa hambre y sed de solo Dios, sin quererse satisfacer de otra cosa, pues a Dios aquí no le puede gustar como es; y lo que se puede gustar (si hay apetito, digo), también lo impide. Esto enseñó Isaías (55, 1) cuando dijo: *Todos los que tenéis sed, venid a las aguas*, etc.; donde convida a los que de sólo Dios tienen sed a la hartura de las aguas divinas de unión de Dios, y no tienen plata de apetito (Carta del 14 de abril de 1589).

Sólo Dios satisface el deseo del ser humano. Todo se concentra en Él, y lo que no está en esa perspectiva se desvía de Él. La mención de la *hartura de las aguas divinas* remite con todo énfasis a una venerable historia humana de cultura cristiano-espiritual del agua que siempre ha visto e interpretado, bajo una luz tenue, las funciones expendedoras de vida en el poder del agua[341]. El motivo del agua es complementado drásticamente por el tema obligado del (comer y) beber de *la boca del deseo*, que tras su purificación está abierta a los *deleites interiores* de las aguas:

> Estas aguas de deleites interiores no nacen en la tierra; hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquier otra llenura, y para que así

la boca del apetito, no abreviada ni apretada con ningún bocado de otro gusto, la tenga bien vacía y abierta hacia aquel que dice: *Abre y dilata tu boca, y yo te la henchiré* (Sal 81, 10) (carta del 18 de noviembre de 1586).

Con ello estamos de nuevo en el punto de la graduación del amor, sobre la que informa Juan de la Cruz (en 2 N 19-20) como una tensión progresiva en aumento sobre una «escala de amor» de diez escalones y como una asimilación creciente a Dios. El deseo es la fuerza dinámica que permanece de este proceso, en el que el deseo se ofrece a aquel que se entrega a él simultáneamente como acicate y fatiga:

El quinto grado de la escala de amor hace al alma apetecer y codiciar a Dios impacientemente. En este grado, tanta es la vehemencia que tiene el amante por comprender al Amado y unirse con él que toda dilación, por mínima que sea, se le hace muy larga, molesta y pesada, y siempre piensa que halla al Amado; y cuando se ve frustrado su deseo, lo cual es casi a cada paso, desfallece en su codicia, según hablando en este grado lo dice el Salmista (Sal 84, 3), diciendo: *Codicia y desfallece mi alma a las moradas del Señor.* En este grado el amante no puede dejar de ver lo que ama, o morir (2 N 19, 5).

Dicho con otras palabras: el deseo de amor del alma amante que busca a su amado se mueve en un proceso dinámico de todo deseo añorador que activa una dialéctica propia de lejanía y cercanía y que como tal es inescrutable.

El deseo está cercano a lo que aclara el salmo 41, 8 como *abyssus abyssum invocat*[342]. El deseo, como dinámica que abarca toda afectividad, es un fenómeno inescrutable que permite a Juan relacionarlo de lejos con la conocida alegoría platónica de la cueva (Platón, *La república* VII; 514A-517A)[343].

El canto de cuatro estrofas de la *Llama de amor viva* intenta articular la inflamación originaria del deseo en el ser humano por mediación de Dios a partir de la perspectiva intrínsecamente mística de la unión con Dios. El deseo amoroso surgido de este modo procede de una herida tierna del alma («en el más profundo centro»), de manera que ya nada impide un encuentro real de ambos amantes. Para el alma que ama, la «herida ebria de deleite» es un *toque delicado* que, como remedio curativo, sabe a vida eterna y suprime toda culpa hereditaria: en conjunto se trata de un suce-

so de la salvación en la que el amado, «matando, muerte en vida la ha(s) trocado». Y en la tercera estrofa aparece la imagen acaso más sorprendente y original de Juan, la de las *lámparas de fuego*[344], que en *las profundas cavernas del sentido / que estaba oscuro y ciego* expenden calor y luz al amado a través de los resplandores que se intensifican en la cueva:

> ¡Oh lámparas de fuego,
> en cuyos resplandores
> las profundas cavernas del sentido,
> que estaba oscuro y ciego,
> con extraños primores
> calor y luz dan junto a su Querido!
> (*Llama de amor viva*)

Se trata sin duda de la equiparación del ser humano con Dios señalada en la intensa imagen del fuego. En las primeras dos estrofas, y mediante la semántica masiva preferentemente de metáforas táctiles (herida en el centro del alma, desgarro de la tela, toque delicado), para evitar las variantes espirituales de los demás sentidos (vista, oído, gusto), se inculca el motivo del deseo de Dios; ahora tiene su lugar el momento del verse y del calentarse como metáfora del conocimiento. La última estrofa presenta finalmente la boda mística: «Todo se dice en esta palabra: que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos, que son los que aquí llama lámparas de fuego» (3 LB 8). Juan escribe un comentario verdaderamente metafísico sobre «las profundas cavernas de los sentidos»:

> Estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito. Las cuales, con lo que padecen cuando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que se gozan y deleitan cuando de Dios están llenas, pues que por un contrario se da luz del otro. – Cuanto a lo primero, es de notar que estas cavernas de las potencias, cuando no están vacías y purgadas y limpias de toda afición de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad; porque en esta vida cualquiera cosilla que a ellas se pegue basta para tenerlas tan embarazadas y embelesadas que no sientan su daño y echen

de menos sus inmensos bienes ni conozcan su capacidad. Y es cosa admirable que, con ser capaces de infinitos bienes, baste el menor de ellos a embarazarlas de manera que no los puedan recibir hasta de todo punto vaciarse, como luego diremos. – Pero cuando están vacías y limpias, es intolerable la sed y hambre y ansia del sentido espiritual[345]; porque, como son profundos los estómagos de estas cavernas, profundamente penan, porque el manjar que echan de menos también es profundo, que, como digo, es Dios. – Y este tan grande sentimiento comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma, antes que llegue a unión, donde ya se satisfacen. Porque, como el apetito espiritual está vacío y purgado de toda criatura y afección de ella, y perdido el temple natural, está templado a lo divino y tiene ya el vacío dispuesto, y, como todavía no se le comunica lo divino en unión de Dios, llega el penar de este vacío y sed más que a morir, mayormente cuando por algunos visos o resquicios se le trasluce algún rayo divino y no se le comunica. Y éstos son los que penan con amor impaciente, que no pueden estar mucho sin recibir o morir (3 LB 18).

El proyecto de esta dinámica cristiana del deseo está orientado claramente a su interminabilidad. Esto resulta evidente allí donde Juan no se arredra en comparar la muerte mística con la experiencia del infierno. El constante morir místico de deseo en Dios coincide en el momento de su interminabilidad con el *morir eternamente* de la novela de Tristán (*mors ipsa sine morte*, de Agustín)[346]. De todas formas, queda inmediatamente claro que esta equiparación sólo es posible en este punto; en los demás, la diferencia es clara:

Que, aunque no se padece tan intensamente como en la otra vida, pero padécese una viva imagen de aquella privación infinita, por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno. Aunque este penar es a otro temple, porque es en los senos del amor de la voluntad, que no es el que alivia la pena, pues cuanto mayor es el amor, es tanto más impaciente por la posesión de su Dios, a quien espera por momentos de intensa codicia (3 LB 22).

Con ello, a partir de la figura vital del amor al deseo, se destaca nuevamente el motivo escatológico que lo fundamenta, y se cierra –pero sólo aparentemente– el círculo en el que se encuentra fundamentada la teolo-

gía y la antropología cristianas. Pues todo en Juan habla en favor de que la interminabilidad de este amor lo es y seguirá siéndolo también en el más allá.

*

No lo podremos impedir: la finitud quiere infinitud; la contingencia, carácter absoluto; el tiempo, eternidad. El deseo de esta transunción no podrá ser frenado pese a todos los programas y «normas para el parque humano»[347] habidos y por haber; el «Brave New World» es una fantasía y no le quedará más remedio que seguir siéndolo por siempre pese a sus acercamientos cada vez más intensos. Ni siquiera los saturados simpatizantes –aludo aquí al *crack* internacional de la banca– de un grupo de bribones que se malogran a costa de pueblos enteros (¡ahora receptores de ayudas sociales!) podrán conseguir con su avidez de dinero y sus defensores misantrópicos de una «libertad» que sólo ellos piensan –para sí mismos–, desconectar cada sensibilidad por una respuesta positiva a la cuestión crucial: ¿cómo lo llevas con la religión? La religión y la convivencia humana fundamentada en su práctica es aquello de cuya carencia se lamenta críticamente Shakespeare en su *Timón de Atenas* con una sabia previsión de lo que ha de venir. Es como si esta pieza de teatro, desde el marco individual de un congénere codicioso que desde su filantropía inicial pasa a convertirse en un misántropo, se pudiera trasladar a la actualidad en el escenario global; sus declaraciones acerca del oro y del dinero siguen siendo válidas ahora igual que entonces, sólo que en la actualidad podemos entenderlas de manera más intensa, ya que lo que ocurría antaño de manera puntual sólo en algunas partes de la Tierra, en nuestro mundo de hoy tiene efectos inmediatos y globales:

> ¿Qué hay aquí? ¿Oro? ¿Oro amarillo, refulgente, precioso? No, dioses, no hago votos en vano: quiero raíces, oh, limpios cielos. Un tanto así de esto es capaz de hacer blanco lo negro, hermoso lo vil, justo lo injusto, noble lo bajo, joven lo viejo, valiente lo cobarde. ¡Ah, dioses! ¿Por qué esto? ¿Qué es esto, oh dioses? Pues esto os arrancará de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros devotos, les quitará a los hombres robustos la almohada de debajo de la cabeza. Este esclavo amarillo anuda-

rá y romperá fidelidades, bendecirá a los malditos, hará adorar a la blanquecina lepra, situará a los ladrones y les dará títulos, genuflexiones y buena acogida entre los senadores de los bancos. Esto es lo que hace que la exhausta viuda se vuelva a casar. A aquella a quien el hospital y las llagas ulcerosas rechazarían con vómito, esto la embalsama y la perfuma para que vuelva a ser un día de abril. Ven, condenada tierra, tú, puta común de la humanidad, que pones discordia entre la chusma de las naciones: quiero hacer que cumplas tu justa naturaleza (Shakespeare, *Timón de Atenas*, IV, 3[348]).

Peter Sloterdijk, en su libro *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, realiza una contribución concreta a la sumisión a las fantasías capitalistas de gran alcance, cuando –dirigiéndose contra los «progres en abstracto»– reclama como criterios para una «existencia finita, concreta, intercalada y transmisible» una «relación en el mundo olvidada de la inmunidad, que preferencie lo ajeno, que sea inclusiva, no selectiva, simétrica, libre de aduanas así como compresible y reversible a discreción»[349]. También esto lo previó Shakespeare cuando hace decir a un forastero: «Hay que saber arreglárselas sin compasión; / y es que la inteligencia está en un trono más alto que la conciencia» (III/2). Que Karl Marx citara esta pieza de Shakespeare en el *Capital* para su análisis negativo acerca del dinero se debe a su penetrante visión crítica de la teología y de la sociedad. Y, de hecho, el dinero es el difamado Mammón del Nuevo Testamento (Mateo 6, 24; Lucas 16, 9, 11 y 13), el «señor» contrapuesto al Señor cristiano. En esta situación histórica, el dinero es, por tanto, un asunto esencial en el debate sobre el «retorno de la religión»[350].

Pero un auténtico regreso sólo es posible si el poderoso frente ideológico de un egoísmo impetuoso y despiadado –léase globalización– cede en definitiva a un reconocimiento razonable de las virtudes cristianas y, con compasión y solidaridad, ejercita el amor al sufrimiento del prójimo.

Notas

[1] Para las cuestiones relativas a la terminología en el campo de las demarcaciones teológicas, cf. *TRE* 27 (1997), págs. 82-95; «Lexikon für Theol. u. Kirche», vol. 8 (1999), págs. 455-457; Jean-Yves Lacoste y John Milbank, «Postmodernité», en *Dictionnaire critique de théologie*, París, 2002, págs. 924-925; Gregor Maria Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn, 2001, págs. 17-41.

[2] Cf. mi intento de presentar la ambivalencia de la declaración nietzscheana acerca de la muerte de Dios: Alois M. Haas, *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblick in einen Lebenskampf*, edición y ensayo biográfico de Hildegard Elisabeth Keller, Wald, Drei Punkt, 2003.

[3] Klaus Müller, «Selbsterhaltung. Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken», *PHILOTHEOS* 7 (2007), págs. 80-89, especialmente 80-81.

[4] Jean-Pierre Cangeux, *La lumière au Siècle des Lumières & aujourd'hui. Art et Science*. París, 2005. Como es natural, la «Ilustración» enlaza con interpretaciones religiosas de la aurora.

[5] Müller, *vid. sup.* n. 3, pág. 81.

[6] Terry Eagleton, *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay*, Stuttgart, 1997, VII. Como complemento, cf. el compendio de los «errores» de los pensadores de la posmodernidad debido a Alan Sokal y Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*, Múnich, 1999.

[7] Thomas Bedorf, «Spur», en Ralf Konersmann (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, 2007, págs. 401-420. Cf. también los textos compilados por Peter Engelmann (ed.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart, 1990.

[8] Véanse las referencias en los epígrafes de la introducción. Para el tópico místico del silencio, cf. Alois M. Haas, «Im Schweigen Gott zur Sprache bringen – Gotteserfahrung der Mystik», en George Augustin y Klaus Krämer (eds.), *Gott denken und bezeugen*, publicación en homenaje al cardenal Walter Kasper en su 75 aniversario, Friburgo, 2008, págs. 317-355.

[9] Cf. Ulrich Baer, *Das Rilke-Alphabet*, Fráncfort, 2006, págs. 248-257. Cf. René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und*

Erwiderungen, ed. y trad. de Artur Buchenau, Hamburgo, 1994, págs. 27-43 (Tercera meditación).

[10] Luhmann en Niklas Luhmann y Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Fráncfort, 1989, pág. 7.

[11] Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, París, 1973; Gérard Bucher, *La vision et l'énigme*, París, 1989; Joachim Westerbarkey, *Das Geheimnis. Die Faszinationn des Verborgenen*, Leipzig, 1998.

[12] «Le Mystère. Semaine des Intellectuels Catholiques (18 au 25 novembre 1959)», París, 1960 (en una época en la que todavía había intelectuales católicos); Wilhelm Stählin, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Kassel, 1970; Peter Reifenberg (ed.), *Gott. Das bleibende Geheimnis*, publicación en homenaje a Walter Seidel en su 70 aniversario, Wurtzburgo, 1996; Johann Baptist Metz, Johann Reiderswtorfer y Jürgen Werbick, *Gottesrede*, Münster, 1996 (imposición del discurso de Dios con la cuestión de la teodicea). Como es natural, el carácter secreto de la idea de Dios tiene una función extraordinariamente estimulante; cf. Hildegund Keul, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Maguncia, 2004.

[13] F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma, 1986. En el lenguaje de la Biblia y de la fe, Pastor cuenta con una situación lingüística privilegiada que permite realizar declaraciones afirmativas. Eso puede aplicarse también a nuestros textos místicos.

[14] Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlín, 1994, págs. 10, 52, 70, 153, 241, 316.

[15] El tedio metafísico, que en la actualidad se muestra menos en los procesos mentales que en las fórmulas y los clichés que los nuevos pensadores recitan de manera repetitiva y dogmática, ha encontrado recientemente una resistencia sólida y una impresionante fundamentación en la obra representativa pero aislada de Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, París, 2004.

[16] Cf. Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu*, París, 1994, quien destaca el aspecto apofático y ajeno a la experiencia que posee lo absoluto, que únicamente puede percibirse «en el elemento de lo provisional» (pág. 175). De una manera similar se expresa William J. Hoye, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*, Zúrich, 1993, al referirse a la posibilidad de una experiencia real de Dios.

[17] Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, Múnich, 1966, pág. 99.

[18] La cuestión existencial es decisiva para Wittgenstein, sobre quien vamos a ocuparnos brevemente a continuación, ya que esa cuestión existencial no puede resolverse con proposiciones lógicas, al menos en el primer Wittgenstein.

[19] Léon Bloy, *Journal*, 2 vols., París, 1999, II, «Le Pèlerin de l'Absolu (1910-1912)», págs. 175-332.

[20] Joachim Valentin y Saskia Wendel (eds.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Ratisbona, 2001, pág. 20.

[21] Hans Robert Jauß, *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Fráncfort, 1989, págs. 167-168.

[22] Las obras de Metz y Thomas Pröpper *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Friburgo, 2001; Jürgen Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster, 2004 (con bibliografía). Aspectos completamente nuevos los aduce Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Friburgo, 2000, quien por fin nombra con claridad el poder del dinero como magnitud competitiva, y contrapone al «capitalismo como religión» la «plenitud de la vida a partir de la justicia de Dios».

[23] Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, 8 tomos, Fráncfort, 1984, aquí: tomo 1, 85, 7. Cotéjese esta proposición de Wittgenstein con la frase de Friedrich Nietzsche en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. 2, pról., 1 (Kritische Studienausgabe 2, pág. 369): «Estamos obligados únicamente a hablar allí donde no debemos callar», porque el lenguaje del silencio –visto desde una perspectiva política que de vez en cuando interesa también a los filósofos– podría significar aquiescencia y complicidad. Para todo este asunto, cf. Jörg Zimmermann, *Wittgensteins philosophische Hermeneutik*, Fráncfort, 1975. Secretamente afecta a la célebre proposición del primer Wittgenstein la sospecha de sinsentido que el mismo Wittgenstein expresó una y otra vez –si bien de manera vejatoria– contra aquellos que exteriorizan asuntos éticos, estéticos y religiosos. Cf. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, París, 1977, pág. 232: «Ce qui ne peut pas être dit, ne doit pas être tu». A tal respecto cf. Victor Kal, «Being Unable to Speak, seen as a Period», en Ilse N. Bulhof y Laurens ten Kate, *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Nueva York, 2000, págs. 144-165.

[24] Luhmann/Fuchs, *vid. sup.* n. 10; Oliver Jahraus y Nina Ort (eds.), *Beobachtungen des Unbeobachtbaren*, Weilerwist, 2000.

[25] Filóstrato, *Das Leben des Apollonios von Tyana*, ed. bilingüe griego-alemán al cuidado de Vroni Mumprecht, Múnich/Zúrich, 1983, págs 10-11, 5-12 (I, 1): «Pero lo que Pitágoras manifestaba, sus discípulos lo tenían por ley, y a él mismo lo adoraban como a un enviado de Zeus y practicaban el silencio en relación con las cuestiones divinas, un silencio que les era impuesto, pues escuchaban muchos asuntos divinos e inefables que eran muy difíciles de captar si no se había aprendido con anterioridad que el silencio también es un modo de hablar». Cf. el importante material que aporta Hans Peter Sturm, *Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst*, Friburgo/Múnich, 2002, págs. 132-140, 422-426, en relación con el «elocuente» silencio místico.

[26] Citado por Hans-Johann Glock, «Sagen/Zeigen», en *id.*, *Wittgenstein Lexikon*, Darmstadt, 2000, págs. 305-311, especialmente 305.

[27] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, pág. 5.

[28] Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, ed. de Joachim Schulte, Fráncfort, 1999, págs. 18-19. Este pasaje demuestra inequívocamente que Wittgenstein no pertenece a aquel grupo de pensadores crítico-trascendentes a quienes sólo sobra «el sarcasmo sobre *el derecho* del espíritu *a suprimir la absurdidad*»; lo contrario debe decirse contra la insinuación de Norbert Bolz, quien afirma tal cosa en su libro más reciente (y sensato), *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, Múnich, 2008, pág. 88. La pregunta por el «sentido sustancial» de la existencia y del mundo tiene el pleno respeto y la simpatía de Wittgenstein. Dicho con otras palabras: tal como muestra el ejemplo de las interesantes reflexiones de Bolz –que se integran como pensamientos de alguien que pertenece al gremio de los «poco musicales en lo religioso» (Max Weber, *ibid.*, 15)–, puede suceder que la tensión entre las cuestiones acerca del sentido de la vida que no se pueden responder científicamente y las preguntas que sí se pueden responder acerca del sentido funcional e indicador de los hechos, sobre cuya investigación se concentran las ciencias por separado, se desarrolle en el seno de una única vida. Y como la cuestión no gira en torno a la música, la metáfora de la no musicalidad en cuestiones religiosas resulta más bien una metáfora vana con la que los científicos tratan de protegerse frente a la acusación de ser poco científicos. Cf. el modo en que Max Weber suaviza la metáfora misma: Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, 1984, pág. 339 (Max Weber confiesa que él no es «ni antirreligioso ni irreligioso», lo cual le quita todo el sabor a la metáfora).

[29] Cf., para las dos fases de la interpretación de la potencia lingüística en la vida de Wittgenstein, Joachim Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Gotinga, 1977, págs. 58-66 (Wittgenstein I) y págs. 77-89 (Wittgenstein II); *ibid.*, págs. 187-200, una excelente representación crítica de la teoría del sinsentido; Rolf W. Puster, *Die Metaphysik der Sprachanalyse. Das Sagbarkeitsprinzip und seine Verwendung von Platon bis Wittgenstein*, Tubinga, 1997, págs. 200-261.

[30] Wittgenstein, *vid. sup.* n. 28: «¡Y, lo primero de todo, no puedo menos que constatar que la expresión lingüística de esas vivencias es un disparate!», y de igual manera en otros pasajes. El tópico de esa constatación que no convence por su elasticidad intelectual se mantiene firme hasta en los manifiestos más recientes de ateístas convencidos. Véase Georges-Arthur Goldschmidt, *In Gegenwart des abwesenden Gottes*, Zúrich, 2003: «Pero resulta extraño que uno tenga que servirse del lenguaje, que está prisionero en las redes de lo que quiere decir, para aproximarse a lo que no se puede pensar. Dicho de nuevo con otras palabras: no puedo pensar lo impensable. ¿Hay alguna idea más fútil y ridícula que la de un dios imaginable, un dios que fuera accesible en cualquier sentido al pensamiento y a una traducción en palabras que siguen por completo una gramática humana? Para ello está el lenguaje, para ponernos ante nuestros ojos su fracaso, es su carencia la que habla, el

vacío del lenguaje que sólo el lenguaje es capaz de mostrar» (pág. 75). O también: «Dios es únicamente una ilusión lingüística tras la cual se oculta una búsqueda mucho más profunda, anónima y sin puntos de referencia, que después de siglos de tanteos y de innumerables, desesperados y vanos esfuerzos encontró por primera vez su expresión, aunque vacilante, en Montaigne, y finalmente fue formulada por Descartes con una osadía tremendamente disimulada» (pág. 81).

[31] Wittgenstein, *vid. sup.* n. 28, pág. 16.

[32] Dieter Mersch, «Das Paradox als Katachrese», en Alrich Arnswald *et al.* (eds.), *Wittgenstein und die Metapher*, Berlín, 2004, págs. 81-113, especialmente las págs. 110 y ss.

[33] Heinrich F. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, Hamburgo, 1973, pág. 70.

[34] Glock, *vid. sup.* n. 26, pág. 306.

[35] Joachim Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart, 1989, págs. 94-129; Felix Gmür, *Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen*, Múnich, 2000, págs. 14-30.

[36] P. M. S. Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Fráncfort, 1997, págs. 82-131 (con los efectos de esta actitud sobre el círculo vienés).

[37] Wolfgang Huemer, «Wittgenstein, Sprache und die Philosophie der Literatur», en John Gibson y Wolfgang Huemer (eds.), *Wittgenstein und die Literatur*, Fráncfort, 2006, pág. 9.

[38] Roland Barthes, «Sade, Fourier, Loyola», en *Œuvres complètes III: Livres, textes, entretiens 1968-1971*, París, 2002, págs. 699-868, sobre todo la pág. 703. Los «logotetas» son «formuladores», inventores de nuevos lenguajes (místicos o sexuales), en los cuales está dada la posibilidad de la «teatralización» (es decir, de la imitación del lenguaje). Todo esto no sólo incluye una elevada conciencia lingüística propia de los productores de ese lenguaje, sino también la posibilidad de una tremenda insistencia lingüística, esto es, la capacidad de introducir y de sostener un *modus loquendi* propio. Los místicos siempre poseyeron una conciencia lingüística conveniente.

[39] Cf. Franco Bolgiani (ed.), *Mistica e Retorica*, Florencia, 1977; Carlo Ossola, «Caminos de la mística», en Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona, 2006, págs. 13-62; Alois M. Haas, «Rhetorik und Mystik», en *Mystik im Kontext*, Múnich, 2004, págs. 81-85.

[40] Para este concepto y lo que se expresa con él, cf. Glock, *vid. sup.* n. 26, págs. 325-330.

[41] Cf., para interpretar este fenómeno, mis ensayos *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo (Suiza), 1989; *Geistliches Mittelalter*, Friburgo (Suiza), 1984; *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Fráncfort, 1989.

[42] Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 1997, pág. 80.

[43] Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, Fráncfort, 1988, pág. 159.

[44] David T. Runia, «Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the *De mutatione nominum*», en Roelof van den Brock, Tjitzen Baarda y Jaap Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1988, págs. 69-91; John Whittaker, «Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides», en Stephan Gersh y Charles Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquitiy*, Notre Dame Ind., 1992, págs. 61-82; Janet Martin Soskice, «Philo and Negative Theology», en Marco M. Olivetti (ed.), *Théologie Négative*, Padova, 2002, págs. 492-504; Alois M. Haas, «Ramon Llulls Buch vom Freund und vom Geliebten. Ein Fall mystischer Katachrese», en Thomas Pröpper, Michael Raske, Jürgen Werbick (eds.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, en homenaje a Gotthard Fuchs por su 70 aniversario, Ostfildern, 2008, págs. 33-48, especialmente págs. 44-48.

[45] Alois M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Friburgo, 1995, págs. 28-31.

[46] Maximiliani Sandaei, *Theologia Mystica Clavis*, Coloniae Agrippinae 1640, reimpr. Heverlee-Lovaina, 1963, pág. 280.

[47] Ludwig Wittgenstein, *vid. sup.* n. 23, vol. 1, pág. 143, *Tractatus logico-philosophicus* 25.5.15.

[48] Erich Köhler, «"Je ne sais quoi". Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen», en *id.*, *Esprit und arkadische Freiheit*, Berlín, 1972; *id.*, «Je ne sais quoi», en *Historiches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976) págs. 640-644. A los citados aquí hay que añadir como representante conspicuo de esta fórmula de incertidumbre a Heinrich Seuse [Enrique Suso] (1295-1366), quien siempre se dirigió a Dios con el eufemismo *ich neweis*.

[49] Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, París, 1944, reimpr. Nueva York, 1980, págs. 3-24; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, 1969, págs. 51-76; Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, con una introducción de Malte Hossenfelder, Fráncfort, 1968.

[50] M. Fr., «Pyrrhon», en: *Der Neue Pauly*, tomo 10 (Stuttgart 2001) págs. 644-645.

[51] Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 14.18.2-4 (las cursivas son mías, A. H.), citado por H. P. Sturm, *vid. sup.* n. 25, págs. 77-78. Sobre Pirrón, véase *ibid.*, págs. 76-85 y s/v en el índice onomástico.

[52] Además de la obra citada en la n. 25, cf. Hans P. Sturm, *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Wurtzburgo, 1996.

[53] Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart, 1986, págs. 94 y ss.

[54] Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* 1, 2, 3/4, Múnich, 1998.

[55] Una visión muy completa del método tropológico la ofrece Stefan Volk, *System und Kritik. Eine Einleitung in die tropologische Methode*, Wurtzburgo, 2005, págs. 118-185.

[56] Volk, *ibid.*, pág. 118.

[57] Brandt, *vid. sup.* n. 54, págs. 113-120.

[58] Sturm, *vid. sup.* n. 52, pág. 323, n. 4.

[59] *Ibid.*, 1.

[60] *Ibid.*, 2.

[61] *Ibid.*

[62] Diógenes Laercio, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, t. 2, Hamburgo, 1998, pág. 192.

[63] Sextus Empiricus, *Grundriss*, ed. de Hossenfelder, *vid. sup.* n. 49, introd., pág. 9.

[64] Cf. también K. V., «Epochê/epechein», en Christoph Horn y Christof Rapp, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Múnich, 2002, pág. 151.

[65] Hossenfelder, *vid. sup.* n. 49, pág. 24.

[66] *Ibid.*, pág. 56, y Sextus Empiricus, *Gegen die Wissenschaftler*, libros 1-6, trad. del griego al alemán, introd. y notas de Ritz Jürß, Wurtzburgo, 2001, pág. 12.

[67] *Ibid.*, págs. 53-54.

[68] *Ibid.*, pág. 88.

[69] David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, ed. de Günter Gawlick, Hamburgo, [6]1993.

[70] Sturm, *vid. sup.* n. 25, págs. 92-93, n. 43, y otras (véase «Hume» en el registro onomástico).

[71] Hume, *vid. sup.* n. 69, Cuarta parte, pág. 38.

[72] *Ibid.*, pág. 40.

[73] *Ibid.*

[74] *Ibid.*

[75] Sturm, *vid. sup.* n. 25, págs. 92-93.

[76] *Ibid.*, pág. 94.

[77] Véanse los importantes textos de Nâgârjuna en Max Walleser, *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II. und III. Teil: Die mittlere Lehre des Nâgârjuna*, Heidelberg 1911-1912; I, págs. 168-175; II, págs. 158-164 (para el nirvana). Cf. Sturm, *vid. sup.* n. 52, pág. 1 y ss. Para Arya Nâgârjuna, cf. *ibid.* págs. 107-156; Katharina Ceming y Hans P. Sturm, *Buddhismus*, Fráncfort, 2005, págs. 44-47; Hans P. Sturm, *Widerspiegelung des Geistes I: Die vier Stadien der Ent-Setzung (in) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie nebst Parallelen aus J. G. Fichtes «Wissenschaftslehren». Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Reflexion*, Augsburgo, 2004, págs. 27 y ss. (Nâgârjuna es el testigo principal de Sturm).

[78] Sturm, *vid. sup.* n. 52, pág. 107, n. 3.

[79] Sturm, *vid. sup.* n. 25, pág. 90.

[80] Sturm, *vid. sup.* n. 25, pág. 100 y ss., cita: pág. 118.

[81] Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, ed. de Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907; reimpr. Fráncfort, 1961, pág. 337, 22.

[82] *Die Predigten Taulers*, ed. de Ferdinand Vetter, Berlín, 1910, págs. 275, 9 y ss.; cf. Alois M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Friburgo (Suiza), 1971, 21, pág. 131 y ss.

[83] Bernahard Weber-Brosamer y Dieter M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas*, traducción del texto original budista con comentarios introductorios, Wiesbaden, 1997; para las relaciones históricas, cf. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Boston, 1996 (para otras apariciones véase s/v en el índice analítico); Stephen Batchelor, *Nagarjuna – Verse aus der Mitte. Eine buddhistische Vision des Lebens*, Theseus, 2002, pág. 149: «Nada surge de sí mismo, de algo distinto, de ambas cosas a la vez o sin causa».

[84] Batchelor, *ibid.*, cap. 1: Condición (*pratyaya*), 1-4, pág. 2: «En ningún lugar ni nunca se encuentran cosas nacidas / – de sí mismas / – de otras / – de sí mismas y de otras a la vez / – sin causa (esto es, ni de sí mismas ni de otras)».

[85] Linji, *Das Denken ist ein wilder Affe. Aufzeichnungen der Lehren und Unterweisungen des grossen Zen-Meisters. Das Linji Lu*, Berna, 1996, pág. 9.

[86] Todas las referencias y notas según Linji, *vid. sup.* n. 85, págs. 41-42.

[87] Sturm, *vid. sup.* n. 25, pág. 431.

[88] Citado por Sturm, *ibid.*, pág. 431, n. 105 (19, 21-22, ed. de M. H. Shastri).

[89] Natalie Depraz, «Enquête d'une métaphysique phénoménologique: La référence Henryenne à Maître Eckhart», en *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, bajo la dirección de Alain David y Jean Greisch, París, 2001, págs. 255-279.

[90] En el fondo, tras Henry y muchos otros filósofos del siglo XX están Husserl con sus referencias a la mística (cf. Depraz, *vid. sup.* n. 89, págs. 255-256.) y la comprensión de Eckhart debida a Martin Heidegger, quien de manera paradigmática transmitió en sus líneas sobre la «irracionalidad en el Maestro Eckhart» un proyecto místico vital de una persona vuelta de cara a lo absoluto, que en su orientación henológica contra toda diferencia y pluralidad representa una posición claramente contraria a las ideas posmodernas (véase Heidegger, GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Fráncfort, 1995, págs. 315-322, especialmente 316).

[91] Deutsche Werke 5, 283, 8. Mucho más frecuente es el verbo *lâzen*. Cf. Niklaus Largier, *Meister Eckhart, Werke I/II*, t. II, Fráncfort, 1993, índice analítico) s/v.

[92] Cf. Ludwig Völker, «"Gelassenheit". Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme», en F. Hundsnurscher y U. Müller (eds.), *«Getempert» und «gemischet» para W. Mohr en su 65 aniversario por sus discípulos de Tubinga*, Göppingen, 1972, págs. 281-312; Adeltrut Bundschuh, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Fráncfort, 1990; Alois M.

Haas, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Berna, 1996, págs. 247-269; Dieter Voigt y Sabine Meck, *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*, Darmstadt, 2005. Véase toda la amplitud de significados en Eckhart, DW 1, 201, 9203, 7.

[93] El texto mencionado en primer lugar se encuentra en *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, ed. de Franz Jostes, Friburgo (Suiza), 1895, reimpr. de Kurt Ruh, Berlín, 1972, núm. 82, págs. 84-98. Sobre el segundo se han interesado Emilie Zum Brunn y Alain de Libera (*Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, París, 1984, págs. 217-219):

Dô ich herre, in dir was, dô was ich unnôtdürftic an mînem nihte, unt dîn angesihte, daz dû mich anesêhe, daz machte mich nôtdürftic. Ist daz ein tôt, daz diu sêle von gote scheidet, sô ist ouch ein tôt, daz si ûz gote gevlozzen ist, swan alliu bewegelichkeit ist sterben. Dâ von sterben wir von zît ze zît unde diu sêle stirbet alsterbende in dem wunder der gotheit, daz si niht begrîfen kan götliche nâtûre. In dem nihte stürzet si über und wirt ze nihte. In disem nihte sînde wirt si begraben unde mit unbekantnüsse wirt si vereinet in den unbekanten und mit ungedanken wirt si vereinet in den ungedâhten unde mit unminne wirt si vereinet in den ungeminten. Waz der tôt begrîfet, daz kan im nieman genemen: er scheidet daz leben von dem lîbe unde scheidet die sêle von gote unde wirfet sî in die gotheit unde begrebet sî in ir, daz sî allen crêatûren unbekant ist. Dâ wirt ir vergezzen als der gewandelten in dem grabe unde si wirt unbegrîfenlich allen begrîfêren. Als got unbegrîfenlich ist, alsô wirt sî unbegrîfenlich. Als wênic man die tôten begrîfen mac, die hie ze dem lîbe sterbent, alse wênic mac man die tôten begrîfen, die in der gotheit tôt sint. Disen tôt suochet die sêle êweclîche. Als diu sêle getœtet wirt in den drîn persônen, dâ verliuset sî ir niht unde wirt geworfen in die gotheit. Dâ vindet sî daz antlütze irs nihtes. Her ûf sprichet unser herre,«mîn unbefleckete, dû bist zemâle schœne», unde von der unbegrîfenlicheit sîner schœne sô sprichet sî, «dû bist noch schœner». Dâ siht si in die verborgenen künste gotes, daz got wunderlîchen daz niht hât gemachet nôtdürftic, unde hât ime doch niht geschadet. Sant Dionysius sprichet: daz ist niht wunder, daz got diu sêle nôtdürftic gemachet hât mit sîner angesihte, sît daz diu sunne âne gebôt den maden unde den würmen leben gît in dem vûlen holze. Sô siht diu sêle gotes grôzheit an unde ir kleinheit unde wirfet sich ûz gotes herzen und ûz allen crêatûren unde belîbet ûf ir blôzem nihte, unde diu götlich kraft enthaltet si in irm wesenne. Sant Dionysius sprichet: elliu dinc stênt ûf nihte nâch dem gebote gotes. Aber sprichet er: der blic, der ûz got gêt in die sêle, der ist ein begin des gelouben, daz ich geloube, daz mir nie geoffenbâret wart. Alsô verre als sich diu sêle mit gelouben gesenken mac in daz unbekante guot, alse verre wirt sî ein mit dem unbekanten guote und wirt ir selben unbekant und allen crêatûren. Sî weiz wol, daz sî ist; sî enweiz aber, niht waz sî ist. Als sî allez daz bekennet, daz ze bekennen ist, denne alrêrst kumt sî über in daz unbekante guot. Disiu übervart ist manigen bekenneren verborgen. Diu sêle ist an ir nâtûre alsô gestalt, wâ sî iht ist, dâ ist sî alzemâle, an ieglîchem lide ist sî alzemâle, unt daz ist des schult, swâ der nâtûre iht ist, dâ ist sî alzemâle. Dar umbe ist diu gotheit an allen steten und in allen crêatûren und an ieglîcher alzemâle.

«Cuando estuve en ti, Señor, ya no padecí nada en mi nada; en cambio, Tu rostro, cuando me miraste, me volvió menesteroso. Si existe una muerte que separa el alma de Dios, de igual forma hay una muerte cuando el alma fluye desde Dios, pues toda movilidad es un morirse. Por ello morimos de un momento a otro, y el alma muere por completo en la maravilla de la divinidad porque no puede comprender la naturaleza divina. Se precipita en la nada y queda anonadada. Está enterrada en ese no-ser, y en el no-reconocer queda unida a lo desconocido, y con el no-pensar queda unida a lo impensado, y con el no-amar queda unida a lo no amado. Lo que la muerte agarra, nadie se lo puede quitar. La muerte separa la vida del cuerpo y separa el alma de Dios y la arroja en la divinidad y la entierra en ella de manera que es desconocida a todas las criaturas. Entonces la olvidamos como a un alma que ha cambiado en la tumba, y se vuelve incomprensible a todo comprender. Así como Dios es incomprensible, así se vuelve incomprensible el alma. De igual manera que apenas podemos comprender a los muertos que fallecen aquí a la vida, tampoco podemos comprender a los muertos que están muertos en la divinidad. Esta muerte es la que busca el alma eternamente. Cuando se mata el alma en las tres personas, entonces pierde su nada y es arrojada a la divinidad. Allí encuentra el semblante de su nada (esto es: de su nada verdadera, de la divinidad). Acto seguido habla Nuestro Señor: "Mi inmaculada, eres verdaderamente bella". Y debido a la incomprensibilidad de la belleza de Él, dice ella: "Tú eres todavía más bello". Entonces ella ve en estas artimañas disimuladas de Dios que Dios ha hecho necesariamente la nada de una manera paradójica, y eso no le ha perjudicado a Él. San Dionisio dice: "No es paradójico que Dios haya hecho menesterosa el alma al rostro de Él, ya que el Sol, sin encargo, procura vida a las cresas y gusanos en la madera en descomposición". Así contempla el alma la grandeza de Dios y su propia pequeñez y se arroja del corazón de Dios y de todas las criaturas y permanece en su nada desnuda, y la fuerza divina la obtiene dentro de su ser. San Dionisio dice: "Todas las cosas descansan en la nada por mandamiento de Dios". Y en otra ocasión dice: "El rayo que parte de Dios y penetra en el alma es un comienzo de la fe, de manera que creo aquello que nunca me fue revelado". A medida que el alma es capaz de sumergirse con fe en el bien desconocido, se irá uniendo más a él y se hará desconocida para sí misma y para todas las criaturas. Acaso sabe que es; pero no sabe qué es. Una vez reconocido todo esto que hay que reconocer, y sólo entonces, se adentra en el bien desconocido. Esta travesía permanece oculta a algunos filósofos. El alma, en su naturaleza, está hecha así: esté donde esté, lo estará del todo, en cada miembro está por entero, y eso porque allí donde esté presente algo de su naturaleza, lo estará por entero. Por ello, la divinidad está en todas partes y en todas las criaturas y en cada una de ellas por entero» (*Meister Eckhart*, ed. de Franz Pfeiffer, Gotinga, 1924, págs. 536, 26-537, 28). Cf. también Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Fráncfort, 1997 (col. stw) 1196), págs. 140-143 y 403-405.

[94] Jostes, *vid. sup.* 93, pág. 90, línea 27.

[95] Jostes, pág. 90, línea 32.

[96] Jostes, pág. 93, línea 12.

[97] Jostes, pág. 93, líneas 16 y ss.

[98] Jostes, pág. 94, línea 6.

[99] Jostes, págs. 93, 95, líneas 30-31, 35. Para el contexto completo véase Haas, *Gott Leiden, vid. sup.* n. 41, págs. 189-200 y 424-428.

[100] Jostes, pág. 95, líneas 15-31.

[101] *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, selección, versión e introducción de Friedrich Schulze-Maizier, Leipzig, s. f., pág. 334.

[102] Flp 2, 6-8. Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Friburgo, 1980; *id.*, «Gottes Kenosis und buddhistische Sunyata in der Welt von heute», en *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche* II, Bonn, 1997, págs. 204-220; además, V. Di Pilato, *All'incontro con Dio. In dialogo con la teologia di Hans Waldenfals*, Roma, 2006; Kevin M. Cronin, *Kenosis. Emptying Self and the Path of Christian Service*, Rockport, 1992; Donald W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Roma, 1993; John Polkinghorne, *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids, 2001.

[103] Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, ed. de Aleida y Jan Assmann, Múnich, 1995; Reyes Mate y José A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso y la construcción de Occidente*, Barcelona, 2006.

[104] Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther. Studienausgabe*, Gotinga, 1981, págs. 165-166; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Cor 6, 12-11, 16)*, Solothurn/Düsseldorf, 1995 (EKK VII/2), págs. 166-195.

[105] Cf. Conzelmann, *vid. sup.* n. 104, pág. 166, n. 24 (con referencias a Epicteto).

[106] *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, trad. y comentarios de Paul Riessler, Heidelberg, 1988, núm. 22: sexto libro de Esdras, págs. 318-327, especialmente pág. 325.

[107] Gianni Vattimo, «Hôs mê. Heidegger und das Christentum», en *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Múnich, 2002, págs. 167-185, especialmente pág. 184 (sin embargo, sólo puedo encontrar una única vez en un pasaje temprano de la «Conferencia sobre la fenomenología de la vida religiosa» de Heidegger el concepto de «reducción fenomenológica»: véase Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Segunda parte: Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos en referencia a las cartas paulinas, Fráncfort, 1995 [Gesamtausgabe II, 60], págs. 67-125, especialmente págs. 78-79 y 121 [Vattimo, *Hôs mê*, pág. 182]); Pierfrancesco Stagi, *Der faktische Gott*, Wurtzburgo, 2007, pág. 229 y ss.

[108] Michael Moxter, «Welt», en *Theologische Realenzyklopädie* 35 (2003), 541. Para todo el complejo conceptual de la referencia a la tensión existencial cristiana del «en-el-mun-

do-pero-no-del-mundo», cf. Josef Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Friburgo de Brisgovia, 1964, págs. 195-196.

[109] Véase Heidegger, *vid. sup.* n. 107, págs. 119-121.

[110] Cf. la conversación de Martin G. Weiss con Vattimo en Martin G. Weiss, *Gianni Vattimo. Einführung*, Viena 2003, págs. 171-182, especialmente 173: «Así pues, no represento la opinión de que sólo existe el sujeto. Lo que se me da para interpretar es siempre el resultado de procesos de formación previos que son también interpretativos. Por tanto, nunca hay una interpretación de un hecho, únicamente hay interpretaciones de otras interpretaciones. Admito que en mi formulación [...] todo esto parece una forma de historicismo integral, es decir, que no existe nada fuera de la historia». En lo concerniente a la moral y al dogma, sobre los cuales se acuña el pasaje de Pablo 1 Cor 7, 29-32, cf. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart, 1997, págs. 57-65; *id., Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Múnich, 2002, págs. 35-36 y 167-185.

[111] Sobre la locura de Dios según Pablo, cf. Jacques Trublet (ed.), *La Sagesse biblique del'Ancien au Nouveau Testament*, París, 1995, págs. 357-384; Frédéric Le Gal, *La folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte*, París, 2003, págs. 217-224; Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Múnich, 2002, págs. 87 y ss.

[112] Heidegger, *vid. sup.* n. 107, pág. 119.

[113] *Ibid.*, pág. 120.

[114] *Ibid.*

[115] *Ibid.*, pág. 121.

[116] *Ibid.*

[117] Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, 2006, pág. 16. Cf. también H. Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Ratisbona, 2000.

[118] Theo Kobusch, «Leben im "Als-Ob". Zur Funktion der imaginativen Übungen in der Philosophie der Antike», en R. Behrens (ed.), *Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*, Hamburgo, 2002, págs. 1-19.

[119] «Queda como una cuestión sin resolver si puede entenderse la fórmula paulina con los medios de la filosofía de Heidegger» (Kobusch, *vid. sup.* n. 117, pág. 16).

[120] Kobusch, *vid. sup.* n. 117.

[121] Conzelmann, *vid. sup.* n. 104, pág. 166, y Schrage, *vid. sup.* n. 104, págs. 171 y ss.

[122] Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Fráncfort, 2006, págs. 30-55. Para su interpretación de Pablo, cf. Gregor Maria Hoff, «Die paulinische Inversion. Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Zizeks und Giorgio Agambens», *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 38 (2009), págs. 179-190, especialmente pág. 189, donde alude a la interpretación errónea de Agamben.

[123] *Ibid.*, pág. 31.

[124] *Ibid.*, pág. 34.

[125] *Ibid.*

[126] *Ibid.*, pág. 36.

[127] *Ibid.*, pág. 37.

[128] *Ibid.*, pág. 53.

[129] G. Agamben, *Profanierungen*, Fráncfort, 2005, págs. 72-73.

[130] Robert Lembke, *Profanierung. Metamorphosen des Heiligen, FUGE, Journal für Religion & Moderne*, vol. 2, Paderborn, 2008, págs. 103-121, especialmente pág. 114.

[131] Agamben, *Die Zeit*, *vid. sup.* n. 122, págs. 121 y 125, citado por Lembke, *vid. sup.* n. 130, pág. 114.

[132] Lembke, *ibid.*, pág. 115.

[133] U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970, págs. 80-92 (sobre Filón de Alejandría, que adopta una posición intermedia entre Platón y Pablo).

[134] Cf. Alois M. Haas, «Selfknowledge – Space of Inwardness», en Sadananda Das y Ernst Fürlinger (eds.), *Sâmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*, en homenaje a Bettina Bäumer, Nueva Delhi, 2005, págs. 479-520 (con bibliografía); *id.*, *Mystik im Kontext*, *vid. sup.* n. 39, págs. 171-194; Kobusch, *vid. sup.* n. 117, págs. 64-71 y otras; Hanna-Barbara Falkowicz *et al.* (eds.), *Rationalität und Innerlichkeit*, Hildesheim, 1997; Jan Assmann y Guy G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leider, 1999; Gwenaëlle Aubry y Frédérique Ildefonse (eds.), *Le moi et l'intériorité*, París, 2008.

[135] Cf. Karen Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, Múnich, 2006, págs. 489-532, donde, no obstante, se examinan también las religiones sucesoras bajo una luz tenue.

[136] Ulrich Baer, *vid. sup.* n. 9, págs. 248-257.

[137] Cf. Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Darmstädter Vorlesungen, Fráncfort, 1985; *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Fráncfort, 1995.

[138] Gerhard Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, Fráncfort, 1994.

[139] Andreas Gelhard, *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, Múnich, 2005; John D. Barrow, *Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens*, Heidelberg, 1999.

[140] Jürgen Mittelstrass, *Das Undenkbare denken. Über den Umgang mit dem Undenkbaren und Unvorstellbaren in der Wissenschaft*, Constanza, 1998.

[141] Cf. Peter Fuchs, «Vom Unbeobachtbaren», en *Theorie als Lehrgedicht. Systemtheoretische Essays I*, ed. de Marie-Christine Fuchs, Bielefeld, 2004, págs. 37-72.

[142] David Ganz y Thomas Lentes (eds.), *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bild-*

gebrauch in der Vormoderne, s. l., Dietrich Reimer, 2004. Para la modernidad, Henri Maldiney, *Ouvrir le rien. L'art nu*, Fougères, 2000.

[143] Durante siglos, la fe cristiana se definió confome al pasaje de Heb 11, 1.3: *Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium [...]. Fide intellegimus aptata esse saecula verba Dei, ut ex invisibilibus visibilia facta sint* [«Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven [...]. Por la fe comprendemos que la orden de Dios formó los mundos, haciendo que lo visible surgiera de lo invisible»].

[144] Cf. Bernhard Fresacher, *Kommunikation. Verheissungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Friburgo, 2006.

[145] Wolfram Hogrebe, *Echo des Nichtwissens*, Berlín, 2006. Aquí habría que remitir en el campo teológico sobre todo a la teología «apofática», que no ha perdido en la actualidad su fascinación sino que ha visto incrementarse su importancia en la posmodernidad. En relación con el debate posmoderno, cf. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Viena, 1989; Harold Coward y Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Nueva York, 1992.

[146] Hartmut y Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Fráncfort, 1985; Karen Gloy, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Friburgo/Múnich, 2001.

[147] Stephen A. Tyler, *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, Múnich, 1991.

[148] Peter Reifenberg (ed.), *Gott das bleibende Geheimnis*, publicación en homenaje a Walter Seidel en su 70 aniversario, Wurtzburgo, 1996.

[149] Cf. Gerhard Huber, *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Basilea, 1995.

[150] Su cara positiva («la concentración subsidiaria, en un contexto global, de los muchos mundos hasta ahora separados» [pág. 29]) ha intentado reconciliarla Peter Sloterdijk con la otra cara, la negativa, en su libro *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Fráncfort, 2005 [*En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2007], donde contempla en la globalización un *hacerse mayor* «del mundo en la época del sistema mundial naciente. El universalismo es un estadio de madurez» (pág. 414) que exige un «sentir de alma grande (*megalopsychía*)» y la ciega disposición de los contemporáneos (porque la lista de las características siguientes «de la infraestructura del devenir se inhieren [!] en las esferas humanas reales» [pág. 413]), y exige someterse a un modo determinado de conducta para «ser inmunes, autopreferenciales, exclusivos, selectivos, asimétricos, proteccionistas, incomprimibles e irreversibles» (pág. 413), lo que suena, tal como reconoce el mismo mandarín, «al resumen de un programa de partido de extrema derecha» (*ibid.*). También esto es una variante (¡política!) de la suspensión del juicio, cuyo tono testimonia lo con-

trario de un deseable megalopsiquismo. El hecho de que semejante inmunidad *hoy en día* –a la vista del gigantesco fracaso del capitalismo de casino universal fomentado por la globalización– suene verdaderamente gratuita y poco convincente invalida semejantes expresiones como etiquetados sórdidos irónicamente hermoseados. Pero este mismo autor ya tiene en el almacén un nuevo programa de autoindividuación para la humanidad postrada en su lecho: una especie de programa global de gimnasio y buena salud frente al trasfondo de reaccionarias autoescenificaciones antropotécnicas de los años veinte y treinta del siglo XX: Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Fráncfort, 2009.

[151] Gerhard Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Fráncfort, 2000, pág. 118.

[152] Gamm, *vid. sup.* n. 138, 11.

[153] Robert Musil, «Der Mann ohne Eigenschaften», en *Gesammelte Werke* (en nueve tomos), ed. de Adolf Frisé, Reinbek (Hamburgo), 1978, 1, pág. 35. Sobre la articulación del sentido de la posibilidad, cf. *ibid.*, págs. 16-17, 244-257, 592.

[154] Karl Heinz Bohrer, «Utopie des "Augenblicks" und Fiktionalität. Die Subjektivierung von Zeit in der modernen Literatur», en *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Fráncfort, 1981 (col. es 1058), págs. 180-218, 250-260, especialmente pág. 204; Gamm, *vid. sup.* n. 138, pág. 366. Para la concepción de Musil del sentido de la posibilidad véase Ernst Kaiser y Eithne Wilkins, *Robert Musil. Eine Einführung in das Werk*, Stuttgart, 1962, págs. 226-259; Marie-Louise Roth, *Robert Musil: Ethik und Ästhetik. Zum theoretischen Werk des Dichters*, Múnich, 1972, págs. 185-285; Klaus Erhart, *Der ästhetische Mensch bei Robert Musil*, Innsbruck, 1991, págs. 94-126; Werner Ego, *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Friburgo (Suiza), 1992, págs. 111-151; Gunther Martens, *Ein Text ohne Ende für den Denkenden. Zum Verhältnis von Literatur und Philosophie in Robert Musils* «Der Mann ohne Eigenschaften», Fráncfort, 1999, págs. 169-171; Jacques Bouveresse, «Robert Musil, le "sens du possible" et la tâche de l'école», en *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, París, 2001, págs. 323-372. Véase más adelante n. 218.

[155] Gamm, *vid. sup.* n. 138, 39.

[156] Musil, *Mann ohne Eigenschaften*, *vid. sup.* n. 153, 1, pág. 20.

[157] Karl Heinz Bohrer, «Das absolute Schöne und die Hässlichkeit. Als das Gute und Wahre verschwand: Warum die Moderne die Realität nicht spiegelte», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, núm. 277, 27 de noviembre de 1999: Das zwanzigste Jahrhundert. Karl Heinz Bohrer ha sido uno de los primeros en intentar conceptuar la estética de la presencia (moderno-posmoderna). Cf. *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Fráncfort, 1994 (stw 1055); *Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung*, Múnich, 2003, págs. 72-91; cf. también Ruth Sonderegger, *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik,*

Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Fráncfort, 2000 (stw 1493). Todas las formulaciones señaladas a continuación sobre la nueva dirección de una presencia inmediata de los productos de arte «emergentes» no habrían sido posible acaso sin el fundamento teórico debido a Umberto Eco en su libro *Obra abierta* (Fráncfort, 1977 [stw 222]).

[158] Bohrer, *Das absolute Schöne, vid. sup.* n. 157.

[159] Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Fráncfort, 2004 (es 2364). Que al autor no le resulta ajena ninguna actividad humana del presente lo testimonia su «Alabanza del deporte» (Fráncfort, 2005). Se revela en él una dimensión de la discrecionalidad de esta estética que, al no ser soportada por un concepto, cae en el flotar de una irritación libremente flotante llena de percepciones (seguramente placenteras), pero que no sabe nada de la delimitación estética frente a lo no estético, es decir, que sabe meramente de cosas mundanas de la vida.

[160] Cf. Karl Heinz Bohrer, *Das absolute Präsens, vid. sup.* n. 157; Alois M. Haas, «"Ereignis" in philosophischer und theologischer Sicht», *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology* 4, Belgrado, 2004, págs. 32-45; Dieter Mersch, «Vom Werk zum Ereignis. Zur "performativen Wende" in der Kunst», en *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Fráncfort, 2002, págs. 157-244.

[161] Martin Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, Múnich, 2000.

[162] Uwe Wirth (ed.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Fráncfort, 2002 (stw 1575); Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Fráncfort, 2004 (es 2373); cf. también n. 138 y ss.

[163] Wolfgang Iser, «Mimesis und Emergenz», en Uwe Wirth (ed.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Fráncfort, 2002 (stw 1575), págs. 243-261; Achim Stephan, *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Dresde, 1998; Thomas Wägenbaur, «Emergenz in Kommunikation, Ästhetik und Literaturwissenschaft – oder was es heisst, "dass nur als ästhetisches Phänomen die Welt gerechtfertigt" sei», en Maria Moog-Grünewald (ed.), *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg, 2002, págs. 143-157; Fischer-Lichte, *vid. sup.* n. 162, págs. 284-294; Günter Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tubinga, 2006, para la determinación de este concepto cf. s/v en el índice de materias; Philipp Clayton y Paul Davies (eds.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, 2006, sobre todo la parte IV, donde se investigan las posibilidades teológicas del concepto de *emergencia*.

[164] George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Múnich, 1990; Christian Kiening, «Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur», en Lutz Danneberg *et al.* (eds.), «Scientia Poetica», *Jahrbuch für Geschichte der Literatur und Wissenschaften* 10, 2006, págs. 19-46; *id.*, «Medialität in mediävistischer Perspektive», *Poetica* 39, 2007, págs. 285-352; *id.*, «Präsenz – Memoria – Performativität. Überlegungen im Blick auf das Insbrucker Fronleichnamsspiel», en Ingrid Kasten y Erika Fischer-Lichte

(eds.), *Transformationen des Religiösen*, Berlín, 2007, págs. 139-168; *id.*, «Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte», en *id.* (ed.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zúrich, 2007, págs. 9-70.

[165] Thomas Strässle *et al.* (eds.), *Poetiken der Materie. Stoffe und ihre Qualitäten in Literatur, Kunst und Philosophie*, Friburgo, 2005; Barbara Naumann *et al.* (eds.), *Stoffe. Zur Geschichte der Materialität in Künsten und Wissenschaften*, Zúrich, 2006.

[166] Erika Fischer-Lichte e Isabel Pflug (eds.), *Inszenierung von Authentizität*, Tubinga, 2000.

[167] Erika Fischer-Lichte, *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*, Tubinga, 2001.

[168] André Breton, *Œuvres complètes, I-III*, París 1988/1992/1999, especialmente t. I, pág. 753, ns. 1562-1565; citado por Bohrer, *Das absolute Schöne*, *vid. sup.* n. 157.

[169] Jean François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Viena, 1999; *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Viena, 1987. Cf., para el debate completo, Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 1988; *id.* (ed.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, 1988.

[170] «Que aquí y ahora esté esta imagen, y no más bien nada, eso es lo sublime» (Lyotard, «Das Erhabene und die Avantgarde», en: *id.*, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Viena 1989, págs. 159-187, aquí 165).

[171] Zur Blitzmetapher cf. Alois M. Haas, «Der Blitz», en: Konersmann, *vid. sup.* n. 7, 2007, págs. 80-92.

[172] Huber, *vid. sup.* n. 149, págs. 40-44.

[173] Lyotard, «Der Augenblick. Newman», en: *id.*, *Das Inhumane*, *vid. sup.* n. 170, págs. 141-157, aquí 155.

[174] Saskia Wendel y Jean-François Lyotard, *Aisthetisches Ethos*, Múnich 1997; *id.*, «Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie», en: Klaus Müller (ed.), *Fundamentaltheologische Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Ratisbona 1998, págs. 193-214; *id.*, «‹Nichtsprechendes Sprechen› über Transzendenz: Lyotard – Derrida – Levinas», en: Werner Schüssler (ed.), *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, págs. 271-284, aquí 273.

[175] Susan Sontag, «Gegen Interpretation», en *id.*, *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Hamburgo 1968. Sobre su crítica de los resultados de la interpretación cf. Beat Wyss, «Stil und Kritik. Die Nachtäglichkeit des Neuen», en: *id.*, *Die Wiederkehr des Neuen*, Hamburgo 2007, págs. 327-341.

[176] Karl Rahner, *Sämtliche Werke*. Tomo 2: «Geist in Welt. Philosophische Schriften». Revisado por Albert Raffelt, Friburgo de Brisgovia 1996.

[177] Christoph Wulf, Dietmar Kamper y Hans Ulrich Gumbrecht, *Ethik der Ästhetik*, Berlín 1994.

[178] Peter M. Spangenberg, «Aura», en: *Ästhetische Grundbegriffe*, tomo I, Stuttgart 2000, págs. 400-416. Sobre lo mucho que lo sagrado está (y así debe estar) incrustado *en lo* profano, resulta fiador una y otra vez Walter Benjamin. Cf. Ulrich Welbers, *Sprachpassagen. Walter Benjamins verborgene Sprachwissenschaft*, Múnich, 2009, págs. 19, 332-361.

[179] Dieter Mersch, *Ereignis und Aura, vid. sup.* n. 160.

[180] Martin Andree, *Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute (Simulation, Spannung, Fiktionalität, Authentizität, Unmittelbarkeit, Geheimnis, Ursprung)*, Múnich, 2005, págs. 335-391.

[181] Walter Benjamin, GS I/2: *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, 1974, pág. 440.

[182] Cf. Spangenberg, *vid. sup.* n. 178, págs. 406-407.

[183] Benjamin, *vid. sup.* n. 181, págs. 646-647.

[184] Paul Valéry, *Analecta*, París, 1935, págs. 193-194.

[185] «En lugar de una hermenéutica necesitamos un erotismo del arte» (Sontag, *vid. sup.* n. 175, pág. 18).

[186] Botho Strauss, *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, Múnich, 1992, pág.129.

[187] Cf. Steiner, *vid. sup.* n. 164.

[188] Steiner, *ibid*, págs. 13-14.

[189] Steiner, *ibid.*, pág. 14; y «Real Presences», en *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, Londres, 1996, págs. 20-39.

[190] Steiner, *vid. sup.* n. 189, págs. 303-320; asimismo, Botho Strauss, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, Múnich, 1999, págs. 37-53.

[191] Steiner, *vid. sup.* n. 164, pág. 183.

[192] *Ibid.*, págs. 281-282.

[193] Hans Robert Jauß, «Über religiöse und ästhetische Erfahrung – zur Debatte um Hans Belting und George Steiner», en *Wege des Verstehens*, Múnich, 1994, págs. 346-377, especialmente pág. 358; cf. las explicaciones de Klaus-Michael Bogdal, *Historische Diskursanalyse der Literatur*, 2.ª ed. ampliada, Heidelberg, 2007, págs. 31-37 (Poética sacra).

[194] Steiner, *vid. sup.* n. 191, pág. 347.

[195] Hannes Böhringer, «Attention im Clair-obscur. Die Avantgarde», en Karlheinz Barck *et al.* (eds.), *AISTHESIS. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais*, Leipzig, 1992, págs. 14-32, especialmente pág. 29. Böhringer está convencido de que debieron de realizarse intensos préstamos en la tradición cristiano-mística. Cf. también Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit, vid. sup.* n. 157; *Das absolute Präsens, vid. sup.* n. 157; Jürgen Brankel, *Der Augenblick. Eine mystische Erfahrung*, Viena, 2006; Martin Janßen, *Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums «De instantibus»*, Wurtzburgo, 2008.

[196] Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, 1994, págs. 543-586 (Lyotard y Levinas).

[197] Horacio, *Carm.* 3, 30: *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius / quod non imber edax, non aquilo impotens / possit diruerere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar multaque pars mei / vitabit Libitinam: usque ego postera / crescam laude recens, dum Capitolium / scandat cum tacita virgine pontifex: / dicar, qua violens obstrepit Aufidus / et qua pauper aquae Daunus agrestium / regnavit populorum, ex humili potens / princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos. Sume superbiam / quaesitam meritis et mihi Delphica / lauro cinge volens, Melpomene, comam* [«Acabo un monumento más perenne que el bronce, más alto que los regios túmulos de las pirámides, que ni lluvia corrosiva ni aquilón desatado han de poder abatir, ni tampoco la incontable sucesión de los años ni el curso de los tiempos. No todo yo moriré, y una buena parte de mí escapará a Libitina. Sin cesar, a través del elogio de la posteridad, me veré acrecentado y renovado, mientras al Capitolio ascenderá el pontífice acompañado de una virgen en silencio. Dirán de mí por donde resuena el violento Áufido y por los agrestes pueblos donde reinó Dauno, escaso en agua, que yo, partiendo de la nada, conseguí trasladar, el primero, el verso eolio a los tonos itálicos. Hazte cargo de mi orgullo, adquirido gracias a tu aval, y dígnate ceñirme los cabellos, Melpómene, con el laurel de Delfos», trad. de J. Juan, Barcelona, 1987].

Esta conciencia, aferrada a una obra que data aproximadamente unos 2.030 años y enunciada por un entusiasta de la propia obra, dio fuerzas durante mucho tiempo a la actitud estética que se apoya en el concepto de obra. No fue hasta el siglo XX cuando se introdujo el giro desde la obra al suceso, y resulta muy dudoso que la categoría de «suceso» pueda reemplazar este concepto de obra que promete duración en lugar de tener que exponer un instante fugaz, tal como prometen una y otra vez los artistas actuales. La figuración estética de la «forma» de una obra no podrá eliminarse así, a la ligera.

[198] Cf. Gerhard Gamm, *Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche*, Viena, 2002, págs. 129-133.

[199] De todas formas hay que preguntarse si con el ansiado cambio de la «figura» de la obra de arte por el suceso ciertamente representado, pero que no permanece de forma duradera, no se corre el peligro de una autosupresión de lo estético. Hasta el momento, el arte, en todas sus variantes, ha participado siempre en la fórmula de la ‹duración en el cambio›. Desligar al arte de esa fórmula significa ponerlo en manos de una particularidad estética que suprime toda memoria de algo organizado de una manera eidética. Fragmentarismo, destrucción, inconcreción, discrecionalidad, etc., son ciertamente vehículos de estímulos innovadores, pero no tienen la capacidad de formar una cultura de la memoria. Cf., para el complejo de esta irritación, el importante libro de Karlheinz Stierle *Ästhetische Rationalität. Kunstwerk und Werkbegriff*, Múnich, 1997, especialmente las págs. 11-21 y muchas otras.

[200] Cf. *vid. sup.* n. 159.

[201] Martin Seel, «Über den kulturellen Sinn ästhetischer Gegenwart – mit Seitenblicken auf Descartes», *Merkur* 61, 2007, págs. 619-626, especialmente pág. 620.

[202] *Ibid.*, pág. 626.

[203] *Ibid.*

[204] *Vid. sup.* n. 195: *AISTHESIS*; Dieter Mersch, *Kunst und Medium. Zwei Vorlesungen*, Kiel, 2002, pág. 110: «Puede decirse que al arte de Cages le es inmanente esta transitoriedad de la estética, de la forma, de la figuración hacia la *aisthesis*, hacia la concesión de otro, indisponible. De ahí que a su arte le corresponda una marcada referencia a la *alteridad* que cautiva, *afecta, aborda* o –en cambio– *ocurre* cuanto más único e imprevisible es».

[20] Cf. los trabajos de Bohrer, *vid. sup.* ns. 154 y 157; especialmente los éxtasis de la época, *vid. sup.* n. 157, págs. 72-91. Asimismo, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Múnich, 1978, págs. 336-357.

[206] Mersch, *Kunst und Medium, vid. sup.* n. 204, pág. 106.

[207] Cf. Sturm, *vid. sup.* n. 25, pág. 1.

[208] Sturm, *Wiederspiegelung, vid. sup.* n. 77, pág. 17.

[209] Maurice Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur* (= *Le livre à venir*, 1959), Múnich, 1962.

[210] *Ibid.*, págs. 195-196.

[211] Bohrer, *Plötzlichkeit, vid. sup.* n. 154, pág. 202.

[212] Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen* (1922), Darmstadt, s. f. Para Mach, cf. Robert Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Reinbek, 1980; Manfred Frank, «Erkenntniskritische, ästhetische und mythologische Aspekte der "Eigenschaftslosigkeit" in Musils Roman», *Revue de Théologie et de Philosophie* 113, 1981, págs. 241-257; Manfred Sommer, *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Fráncfort, 1987, págs. 203 y ss.; Rudolf Haller y Friedrich Stadler (eds.), *Ernst Mach. Werk und Wirkung*, Viena, 1988; Werner Ego, *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Friburgo, 1992; Hans-Joachim Pieper, *Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, Wurtzburgo, 2002; Ulrich Schmitz, *Das problematische Ich. Machs Egologie im Vergleich zu Husserl*, Wurtzburgo, 2004.

[213] Mach, *Analyse, vid. sup.* n. 212, pág. 24, n. 1; citado y comentado por Sommer, *vid. sup.* n. 212, págs. 205 y ss.

[214] Peter Handke, *Versuch über den geglückten Tag*, Fráncfort, 1991; asimismo, cf. Gert Mattenklott, «Schönheitslinien nach dem Schweigen der Ideen. Botho Strauss, Peter Handke und Friederike Mayröcker», en Wulf *et al.* (eds.), *Ethik der Ästhetik, vid. sup.* n. 177, págs. 139-151, especialmente págs. 142 y ss.

[215] Cf. Rainer Zeiser, *Die Epiphanie in der französischen Literatur. Zur Entmystifizierung*

eines religiösen Erlebnismusters, Tubinga, 1995; Horst Dieter Rauh, *Epiphanien. Das Heilige und die Kunst*, Berlín, 2004; Marc Rölli (ed.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, Múnich, 2004.

[216] Cf. U. Neumann, «Katachrese», en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. IV, ed. de Gert Ueding, Darmstadt, 1998, págs. 911-915. Sobre la catacresis como manifestación lingüística de la mística se ha expresado siempre Dieter Mersch, el filósofo hasta ahora más significativo de una estética de la actualización. Cf., de este autor, *Was sich zeigt. Materialität Präsenz Ereignis*, Múnich, 2002; *Kunst und Medium*, *vid. sup.* n. 204; *Ereignis und Aura*, *vid. sup.* n. 160; «Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen», en D. Mersch y Jens Kertscher (eds.), *Performativität und Praxis*, Múnich, 2003, págs. 69-94; «Das Paradox als Katachrese», en Arnswald, *vid. sup.* n. 32, págs. 81-113; «Die Struktur des ästhetischen Ereignisses», en Anna Blume (ed.), *Zur Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung*, Friburgo, 2005, págs. 44-64; *Medientheorien zur Einführung*, Hamburgo, 2006.

[217] Una excepción la representa Erika Fischer-Lichte, «Verklärung und/oder Verklärung?», en Nicola Suthor y Erica Fischer-Lichte (eds.), *Verklärte Körper. Ästhetiken der Transfiguration*, Múnich, 2006, págs. 162-182.

[218] Giangiorgio Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venecia, 1992. Sorprende la ignorancia con la que pasan desapercibidas las estéticas orientales del vacío en el debate estético de Occidente, preocupado por mirarse a sí mismo el ombligo, y en el que no se tienen en cuenta las percepciones orientales. Todo lo «performativo», «aparencial», sólo adquiere un grado de evidencia frente al vacío. Cf. los trabajos (por desgracia, desconocidos) de Ananda K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, 2 tomos, Princeton 1977; *The Transformation of Nature in Art. Theories of Art in Indian, Chinese and European Medieval Art; Iconography, Ideal Representation, Perspective and Space Relations*, Nueva York, 1956.

[219] Asimismo, Heinrich Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, Basilea 1967, págs. 8-110; *Erkenntnis und Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basilea, 1965, págs. 83-127. Véanse, además, sus ensayos clarividentes en Günter Hauff, Hans Rudolf Suizaer y Armin Wildermuth (eds.), *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basilea, 1990. Habría que ocuparse sobre todo de la obra del discípulo de Barth, Gerhard Huber (1995), *vid. sup.* n. 149.

[220] Jürgen Brankel, *Der Augenblick. Eine mystische Erfahrung*, Viena, 2006, págs. 82-83.

[221] Henri Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, París, 1938, págs. 427-450 (*sentiment de présence*); Joseph Maréchal, «Le sentiment de présence chez les profanes et les mystiques», en *Études sur la Psychologie des Mystiques*. t. I, París, 1938, págs. 65-168.

[222] Thomas Ruster, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Maguncia, 2006, págs. 30-31.

[223] *Ibid.*, págs. 63-88.

[224] Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Constanza, 2000, págs. 66-67.

[225] *Lateinisch-deutsches Volksmessbuch. Das vollständige römische Messbuch für alle Tage des Jahres von P. Urbanus Bomm*, Einsiedeln/Colonia 1956/1957, pág. 771.

[226] Se alude aquí a la hipostación profunda del «observador» (nunca vivo en concreto, siempre «imaginario») en el sentido conferido por Luhmann en su teoría de sistemas. Cf. Peter Fuchs, *Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen*, Weilerswist, 2004. Peter Fuchs es acaso el teórico de sistemas más sagaz de la actualidad, y reconoce (*ibid.*, 118) con toda claridad que con la teoría de sistemas y el instrumental del observador siguen sin rozarse siquiera los problemas reales del mundo y de la existencia humana, en plena consonancia con el Wittgenstein del *Tractatus logico-theologicus*: «11.2.2.2. El afán por ver todo esto [perros, árboles, pájaros, ollas, pipas, pelotas] como *nada de todo esto* es central para los empeños místicos. El mundo no nombrable (no nombrado) es el mundo místico». Cf. Peter Fuchs, «Vom Unbeobachtbaren», en *Theorie als Lehrgedicht. Systemtheoretische Essays I*, ed. de Marie-Christin Fuchs, Bielefeld, 2004, págs. 37-72. El hecho de que pretenda hablarse siempre de la manera más intensa sobre lo inobservable, es decir, que nunca se caiga fuera del marco de lo que G. Spencer-Brown denomina «coproducción condicionada» (Fuchs, *Die konditionierte Koproduktion von Kommunikation und Bewusstsein*, *ibid.*, págs. 95-119) fuera de un «habitante de la diferencia», del *nojeto* no restringible al sujeto ni al objeto (P. Fuchs, *Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse*, Weilerswist, 2001, págs. 13-22), pertenece a la «hipercomplejidad» de este pensamiento de sucesos y de sistemas, que ha sido transportado a la observación por el temor a la ontología dominante en la filosofía de aquel entonces y por el temor al compromiso constante de la curiosidad. El «no-jeto» ¡no puede relacionarse en ningún contexto intelectual con un descanso sabático contemplativo! ¿O quizás sí, si pensamos en la prudente ecuación «coproducción condicionada» = *unio mystica*? (Fuchs, *ibid.*, pág. 19). El resultado de sus investigaciones sobre teoría de sistemas desemboca en el reconocimiento (¿resignado?) de la «catástrofe de la forma que sobreviene al concepto, a la idea, [al *ídolo*] del ser humano, de la humanidad, de la vida humana, una catástrofe de dispersión en notas y listas que excluye que pudiera llegarse a alguna conclusión responsable sobre quién o qué es *el* ser humano. El intento de formular quintaesencias ya no podía reconstruirse a partir del ser humano sino a partir del sistema social, en el curso de la construcción de un túnel subterráneo que daba ciertamente con las piezas clásicas de determinación *del* ser humano, pero que las reconstruía al mismo tiempo como necesidades de construcción del orden social, y no justamente como un en-sí-y-por-sí, como "sustancialidad"» (*ibid.*, pág. 310).

[227] Johannes Hoff, «Berührungspunkte. Ein Trialog zwischen Jacques Derrida, Niko-

laus von Kues und Michel de Certeau», en Marian Füssel (ed.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Constanza, 2007, págs. 317-342, especialmente pág. 321.

[228] Nicolás de Cusa, h [= editio heidelbergensis] (Nicolai de Cusa, Opera Omnia, ed. Heidelberger Akademie, Hambugo) II, n. 15, 31 s., pág. 12.

[229] *Ibid.*, n. 16, 4-7, 11-13, pág. 12. Traducción alemana de Dupré, *Phil.-Theol. Schriften*, 3 tomos, Viena 1964-1967, I, pág. 543.

[230] *Ibid.*, n. 17, 19-22, pág. 12. Traducción alemana de Dupré, pág. 545.

[231] *Ibid.*, n. 17, 6, pág. 13. Dupré, I, pág. 545.

[232] *Ibid.*, n. 17, 6-10, pág. 13; Dupré, I, pág. 545.

[233] *Ibid.*, n. 15, 25 s., pág. 11; Dupré, I, pág. 541.

[234] Christian Paul Berger, *Erstaunte Vorwegnahmen. Studien zum frühen Wittgenstein*, Viena, 1992, págs. 50-89.

[235] Véase Hoff, *vid. sup.* n. 227.

[236] Hoff, *vid. sup.* n. 227; François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, París, 2002, págs. 535 y ss., 559, 595, 597.

[237] Cf. Alois M. Haas, «Rhetorik und christliche Mystik», en *Hist. Wb. der Rhetorik* 6, 2003, págs. 52-55; Hoff, *vid. sup.* n. 227, págs. 416-463.

[238] Hoff, *ibid.*, págs. 416-433.

[239] Cf. además Hoff, *vid. sup.* n. 227, pág. 527.

[240] David Larre (ed.), *Nicolas de Cues – penseur et artisan de l'unité*, París, 2005, los artículos de Pierre Magnard (págs. 57-66), Christian Trottmann (págs. 67-85); Jean-Michel Counet, «Le sommet de la contemplation», en Alain Dierkens y Beyer de Ryke (eds.), *Mystique: la pasion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruselas, 2005, págs. 141-149; Egil A. Wyler, *Einheit und Andersheit. Eine historishe und systematische Studie zur Henologie (I-III)*, Wurtzburgo, 2003. Para la integración del ente por separado en el campo de fuerzas de lo absoluto, cf. Christian Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Wurtzburgo, 2000, págs. 88-123.

[241] *De venatione sapientiae*, h (*vid. sup.* n. 228) vol. XII, n. 60, lín. 1 s.; pág. 57; H [= pequeña edición alemán-latín de Heidelberg] cuaderno 24, pág. 87. La «unidad» (*unitas*) es el sexto campo de su colección de categorías.

[242] «Procli Commentarium in Parmenidem Platonis I, Libri septimi ultima pars», en *Plato Latinus. Vol. III: Parmenides. I. Procli Commentarium in Parmenidem*, ed. de R. Klibansky y C. Labowsky, Nendeln, 1973, pág. 104, (2) y (7) (*supereminentia unius*). Para el complejo completo, cf. Flasch, *Metaphysik des Einen, bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973; Aldo Bonetti, «La filosofia dell'unità nel pensiero di Niccolò Cusano», en Virgilio Melchiorre (ed.), *L'Uno e i molti*, Milán, 1990, págs. 283-318; Wyller, *vid. sup.* n. 240, págs. 25-30, 53-58, 65-68, 77-82, 99-117, 339-341 y otras.

[243] Cf. al respecto Bernard McGinn, «Nicolas de Cues. Sur la vision de Dieu», en

Marie-Anne Vannier, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, París, 2006, págs. 137-158.

[244] Trottmann, «Introduction», *vid. sup.* n. 240, pág. 16; cf. *id.*, «La docte Ignorance dans le *De Icona*. L'Humanisme de l'Au delà du concept», en Université Catholique de Louvain, *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Nueva Lovaina, 2005, págs. 105-116; *id.*, «Syndérèse et Contemplation. Problèmes des sources et enjeux philosophiques à l'entrée de la Renaissance», en *Vers la Contemplation, Études sur la Syndérèse et les modalités de la Contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, París, 2007, págs. 193-213. Trottmann hace figurar a Nicolás de Cusa como el punto de partida del Renacimiento, con razón si pensamos en el decisivo camino que marca éste en la historia de la espiritualidad, tanto en lo positivo como en lo negativo.

[245] Martin Billinger, *Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues*, Heidelberg, 1938, pág. 27.

[246] G. Christianson y Thomas M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden, 1996; Bernaard McGinn, «"Maximum Contractum et Absolutum": The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus (¡sic!) and his Predecessors», en Thomas M. Izbicki y Christopher M. Bellitto (eds.), *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect an Spirituality*, ensayos dedicados a la memoria de F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe y Scharles Trinkaus, Leiden, 2002, págs. 151-175; Walter Andreas Euler, *Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period*, *ibid.*, págs. 89-103. Véase asimismo el estudio básico de Rudolf Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Friburgo, 1956.

[247] Eugen Biser, «Intuition und Innovation. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt», en *Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubenstheorie und Religionsphilosophie*, págs. 114-135, 408-413, especialmente pág. 116. Cf. también Thomas Schärtl, *Glaubensüberzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster, 2007.

[248] H (*vid. sup.* n. 241) 1, *Idiota de sap.* I, n. 10, págs. 11-34.

[249] Biser, *vid. sup.* n. 247, pág. 117.

[250] Cf. Joachim Valentin y Saskia Wendel (eds.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Ratisbona, 2001.

[251] Johannes Hoff, cf. n. 227, y, asimismo, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Múnich, 2007.

[252] J. Hoff, «Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie», en Valentin y Wendel, *vid. sup.* n. 250, págs. 115-129, especialmente pág. 126.

[253] Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Friburgo y Múnich, 2006, pág. 328.

[254] Cf. Johannes Hoff, 2007, *vid. sup.* n. 251, pág. 528; Stenger, *vid. sup.* n. 253.

[255] Cf. Alois M. Haas, «Transzendenzerfahrung nach dem "Buch der göttlichen Tröstung"», en *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo (Suiza), 1989, págs. 186-208; «Transzendenzerfahrung in der Auffassung der deutschen Mystik», en *Geistliches Mittelalter*, Friburgo (Suiza), 1984, págs. 259-289.

[256] De la traducción de Klaus Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Friburgo y Múnich, 1969, pág. 131.

[257] Jacobi, *ibid.*, pág. 251.

[258] Stenger, *vid. sup.* n. 253, págs. 328-329. Cf. el análisis de Jacobi, *vid. sup.* n. 256, págs. 259-267.

[259] Véanse el preámbulo y los epígrafes.

[260] Cf. Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 2ª ed. ampliada, Friburgo, 2009.

[261] «Ach, armer, kleiner Schmetterling, mit wie vielen Ketten bist du gefesselt, die dich nicht fliegen lassen, wie du es wünschest! O mein Gott, habe doch Erbarmen mit dieser Seele und gestatte, dass sie wenigstens in etwa ihr Verlangen nach deiner Ehre und Verherrlichung verwirklichen kann!» (*Die Seelenburg der heiligen Theresia von Jesu*, trad. al alemán y revisión de P. Aloysius Alkofer, Múnich, 1952, págs. 157-158, 6, 6, 4).

[262] Max Horkheimer, «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gumnior (1970)», en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fráncfort, 1985, págs. 385-404. La traducción española de la cita anterior de Nietzsche es de Andrés Sánchez Pascual: Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, 1980, pág. 160.

[263] Emmanuel Levinas, «Gott und die Philosophie», en Bernahard Casper (ed.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Friburgo/Múnich, 1981, págs. 81-123, especialmente pág. 105 (originariamente también en Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, 1982).

[264] Retomo aquí y en adelante pensamientos que ya he publicado. Véase Alois M. Haas, «"...Ausserhalb Gottes ist alles eng". Johannes' vom Kreuz *Appetit* nach Gott», en *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*. Vol. 2: *Sehnsucht*, ed. de José Sánchez de Murillo y Martin Thurner, Stuttgart, 2005, págs. 121-141.

[265] J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être: Des préplatoniciens à Aristote*, París, 1981, pág. 190: «Ainsi désirer, c'est mouvoir; et c'est s'émouvoir».

[266] Cf. además las importantes obras de Werner Beierwaltes, especialmente *Identität und Differenz*, Fráncfort, 1980; *Denken des Einen*, Fráncfort, 1985; *Platonismus und Idealismus*, Fráncfort, [2]2004, especialmente IX-XXX; véase a tal respecto el libro de Raoul Mortley, *Désir et differènce dans la tradition platonicienne*, París, 1988.

[267] Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, [17]1993, págs. 170-173, § 36; asimismo, los comentarios críticos de Mortley, *vid. sup.* n. 266, págs. 67-72.

[268] «Homo creatus est», en Hans Urs von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie* V, Einsiedeln, 1986, págs. 11-16; cf. además Kossi K. Joseph Tossou, *Streben nach Voll-*

endung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Friburgo de Brisgovia, 1983, págs. 71 y ss. Bajo otros puntos de vista, Balthasar trató el tema del deseo en «Bewegung zu Gott», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln, 1967, págs. 13-50.

[269] *Ibid.*, págs. 12-13.

[270] Norbert Hinske, «Zwischen Armut und Reichtum. Zur Herkunftsgeschichte der menschlichen Sehnsucht. Überlegungen zum Poros-Penia-Mythos des Platonischen Symposions», en Ludger Honnefelder y Werner Schüssler (eds.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn, 1992, págs. 57-63.

[271] Balthasar 1986, *vid. sup.* n. 268, pág. 12, n. 1; René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, ²1967. Cf. también Werner Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'Uno*, Milán, 1993, págs. 37 y ss.; *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Fráncfort, 2001; *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Fráncfort, 1981, págs. 11 y ss.

[272] Balthasar, *vid. sup.* n. 268, págs. 13-14.

[273] Romano Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Múnich, 1950; para una primera visión de conjunto sobre la vida y la obra de Agustín, cf. *Augustinus*, sel. e introd. de Kurt Flasch, Múnich, 1997; Marie-Anne Vannier, *«Creatio», «Conversio», «Formatio» chez p. Augustin*, Friburgo, 1991.

[274] Balthasar, *vid. sup.* n. 268, pág. 13. Cf. también Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, París, 1982, págs. 23-28; Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín/Viena, 2003, págs. 29 y ss. (el amor como *appetitus*); pero, sobre todo, la brillante exposición de Hubert Debbasch, *L'homme de désir, icône de Dieu*, París, 2001, págs. 3-75.

[275] Cf. Henrique de Noronha Galvâo, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln, 1981.

[276] Arendt, *vid. sup.* n. 14, pág. 41.

[277] Erich Przywara, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, págs. 193-208.

[278] Goulven Madec, *Le Dieu d'Augustin*, París, 1998, págs. 122-125 (los sentidos interiores).

[279] En ep. Joh. Tract. 4; 6; citado y traducido por Przywara, *vid. sup.* n. 277, pág. 197.

[280] Tr. In ep. Io. II, 14; SC 75, págs. 180-181; citado por Isabelle Bochet, «La Paque du désir», en *Saint Augustin. Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson*, París, s. f. (Dossier H), págs. 356-364, especialmente pág. 364.

[281] Cf. Balthasar, *vid. sup.* n. 268, pág. 14.

[282] Agnell Rickenmann, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes*, Wurtzburgo, 2002.

[283] Hubert Merki, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Friburgo, 1952; Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée.*

Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, París, 1988; *Theodramatik II/1*, Einsiedeln, 1976, págs. 198-200.

[284] Jacques Blanpain, «Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques de saint Bernaard de Clairvaux», Coll. Cist. 36, 1974, págs. 45-68, 226-247; Michael Casey, *Athirst for God. Spiritual Desire in Bernaard of Clairvaux' Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo, 1988; Lode van Hecke, *Le désir dans l'expérience spirituelle. L'homme réunifié. Relecture de Saint Bernaard*, París, 1990; Debbasch, *vid. sup.* n. 274, págs. 77-120.

[285] Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf, 1963.

[286] G. Finkenrath y K.-W. Niebuhr, «begehren», en Lothar Coenen y Klaus Haacker (eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2 tomos, Wuppertal, 1997, I, págs. 126-136.

[287] Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, París, 1948, pág. 259 [ed. alemana: Viena, 1950, pág. 291]: *impossiblile est naturale desiderium esse inane*; Louis-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas*, París, 1952; Debbasch, *vid. sup.* n. 274, págs. 121-156; Mortley, *vid. sup.* n. 266, págs. 44 y ss.; Georges Cottier, *Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas*, París, 2002.

[288] Josef Rattner y Gerhard Danzer, *Philosophie für den Alltag*, Darmstadt, 2004.

[289] *Ibid.*, págs. 119-130 («Sobre el deseo», con datos bibliográficos muy útiles).

[290] Cardinal Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, París, 2000 (*Œuvres complètes* XII), introd. de Michael Figura, I-XIII, especialmente I. De la traducción alemana de H. U. von Balthasar, cf. *infra* ns. 31-32.

[291] De la traducción alemana de H. U. von Balthasar titulada *Die Freiheit der Gnade*, vol. II: La paradoja del ser humano es idéntica al volumen citado en la n. 20. El volumen I: *Das Erbe Augustins* [La herencia de Agustín] (Einsiedeln, 1971) no ha aparecido todavía en la edición completa francesa con las obras de Lubacs.

[292] «Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XX^e siècle», en *Revue Thomiste*, pág. 109, t. 102, enero-junio de 2001; Alfred Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac*, Lovaina, 1996.

[293] Cf. Michael Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln, 1979, págs. 105 y ss.; Ludwig Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Friburgo, 1981; Richard Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, Friburgo, 1989.

[294] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976, págs. 278-335 (historia del concepto de naturaleza en la teología católica), págs. 353-367 (punto de vista cristocéntrico, no dualista).

[295] Don Cupitt, *The Long-Legged Fly. A Theology of Language and Desire* (1987), Londres, 1995, especialmente págs. 108-117. Cupitt se remite, *ibid.*, pág. 175, a Charles E. Winquist y Gilles Deleuze, que se propusieron realizar una teología semejante del deseo. Pero ya antes de Cupitt, cf. L. Malevez, «L'Esprit et le désir de Dieu», *Nouvelle Revue Théologique* 69, 1947, págs. 3-31; François Taymans d'Eypernon, «Dieu (Désir de)», *Dsp. III*, París, 1957, págs. 929-947; D. Vasse, *Le temps du désir*, París, 1969/1997; *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, París, 1991; A. Corbineau-Hoffmann, «Sehnsucht», en *Hist. Wb. der Phil.*, vol. 9, Basilea, 1995, págs. 165-168.

[296] Cupitt, *ibid.*, pág. 109.

[297] *Ibid.*, pág. 112.

[298] *Ibid.*, pág. 115.

[299] *Ibid.*, pág. 116.

[300] *Ibid.*

[301] *Ibid.*, pág. 117.

[302] Cf. también Roger Burggrave *et al.* (eds.), *Desirable God? Our Fascination with Images, Idols and New Deities*, Lovaina, 2003. Como ocurre en todas partes hoy en día, esta visión tiende también en definitiva hacia la teología apofática como la única relevante.

[303] Juan Ramón Jiménez, *Stein und Himmel. Piedra y Cielo* (1919). *Poemas*, ed. bilingüe, trad. al alemán de Fritz Vogelgsang, Stuttgart, s. f., núm. 110, págs. 230-231.

[304] Cf. Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. III: *Vers un paradigme herméneutique*, París, 2004, págs. 382-430.

[305] Cf., sobre todo, Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, París, 1992; *Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, París, 1994; *Le désir de Dieu*, París, 1996; *Essai sur le Mal*, París, 1997.

[306] Cf. Philippe Capelle (ed.), *Jean Nabert et la question du divin*, París. 2003.

[307] Así pues, no será posible en adelante conceder meramente al budismo el motivo del deseo. Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlín, 1921, págs. 214-217, ha privado al budismo del carácter de religión con el razonamiento de que en «el lugar de la vivencia de Dios [...], en el budismo se ha colocado el deseo de nirvana» (pág. 214), que no se basa de ninguna manera en una «vivencia real de lo divino» (pág. 215). La cuestión es hasta qué punto el deseo humano de «absoluto» –más allá de todas las teorías de la atribución que cuenta con el poder de la interpretación fáctica de los sucesos anímicos como religiosos (cf. Jacob A. van Belzen, «Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive», en Friedo Ricken [ed.], *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart, 2004, págs. 40-55, especialmente págs. 49 y ss.)– podría convertirse en una especie de carácter a priori de lo religioso. Allí donde la pura teoría de la atribución procede demasiado empíricamente y con carácter de corto-

circuito, esta teoría ofrecería una interpretación mixta en la que se enlazan argumentos apriorísticos y fáctico-empíricos.

[308] Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, París, 1974, pág. 159; *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, París, 1978, págs. 165-311; *Religionspsychologie*, Olten, 1970, págs. 190-261.

[309] Fiery Arrow, «Meister Eckhart and John of the Cross. Guides for a Mystical Orientation», en *Spirituality as Insight. Mystical Texts and Theological Reflection*, Lovaina, 2004, págs. 14-51.

[310] Cf. André Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, París, 1996, págs. 185 y ss.

[311] Cito las obras de Juan, o bien según la nueva edición (*Gesammelte Werke*, 5 tomos, Friburgo, 1995-2000 [Herder Spektrum 4374, 4506, 4554, 4802, 5049]), o según la anterior: Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke*, 4 tomos, Einsiedeln, 1963-1978 (especialmente cuando esta edición ofrece la traducción según una versión del texto diferente a la de la edición citada en primer lugar, como ocurre en *Cántico* [B] y en la *Llama* [B]). De todas formas, no me remito a los pasajes que se encuentran en los diferentes tomos sino que cito según las obras de Juan, anteponiendo el número de estrofa o libro, luego la inicial de la obra, el capítulo y el número del apartado. Así pues: 3 S 16, 1 significa *Subida del monte Carmelo*, libro 3, capítulo 16, apartado 1. Las obras de Juan las abrevio de la siguiente manera: N (*Noche oscura*), D (*Dichos*) C (*Cartas*), C (*Cántico espiritual*, junto a las letras A o B dependiendo de si se trata de la primera o de la segunda versión), S (*Subida del monte Carmelo*, también con las letras A o B), L (*Llama de amor viva*).

[312] El material ha sido modélicamente revisado e interpretado en Eulogio Pacho (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, 2000; *afectos* por M. F. de Haro Iglesias, págs. 22-29; *ansias espirituales* por E. Pacho, págs. 116-119; *apetitos* por M. F. de Haro Iglesias, págs. 144-160; *cavernas del sentido* por E. Pacho, págs. 303-305; *deseo* por M. F. de Haro Iglesias, págs. 380-391; *pasiones* por M. F. de Haro Iglesias, págs. 1136-1144. Cf. también Juan Luis Astigarrada *et al.* (eds.), *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, 1990; o las más antiguas *Concordancias de las obras del p. Juan de la Cruz*, Burgos, 1948.

[313] Miguel de Unamuno, *Geheimnis des Lebens* (1906), citado por Mario Wandruszka, *Angst und Mut*, Stuttgart, 1950, págs. 26-27 y 35.

[314] Paul Gifford, *Paul Valéry. Le dialogue des choses divines*, París, 1989, págs. 225-232.

[315] Simone Weil (1909-1943). Esta católica de origen judío buscadora de la verdad tuvo una relación especial con Juan de la Cruz, al que se sintió estrechamente emparentada. Esta relación resulta evidente sobre todo en la temática del *désir*, del deseo de Dios que surge de la alienación de la existencia terrenal. Cf. el famoso «Prólogo» (*Cahiers. Aufzeichnungen*, vol. I, Múnich, s. f. [¿1992?], págs. 53-54). A ello hay que añadir una multitud de colaboraciones en los *Cahiers*, de entre las cuales Maurice Blanchot reunió e interpretó algunas en su obra *L'Entretien infini* (París, 1969), págs. 153-179 (por desgracia no dispone-

mos de datos sobre estos textos). Una fascinación similar por Juan puede comprobarse en los territorios de lengua alemana. En Austria, cf. Karl Wagner, «*Lieblingsheiliger?* San Juan de la Cruz in der österreichischen Literatur nach 1945», en Marisa Siguán y Karl Wagner, *Transkulturelle Beziehungen. Spanien und Österreich im 19. und 20. Jahrhundert*, Amsterdam/Nueva York, 2004, págs. 281-292.

[316] Cf. Alois M. Haas, «Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes», en *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, 2.ª ed., Fráncfort, 1967, págs. 446-464.

[317] Cf. María Sagrario Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1991, y el capítulo 18 de Federico Ruiz, *Saint Jean de la Croix mystique et maître spirituel*, París, 1994, págs. 269-283.

[318] María Sagrado Rollán, *Amor y deseo en San Juan de la Cruz*, Burgos, 2003.

[319] Cf. para esta tradición Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle, 2002, especialmente págs. 103 y ss.

[320] *Ibid.*, págs. 101-102, n. 43.

[321] Carta del 14 de abril de 1589, DC, págs. 48-52, 13, 3.

[322] N, estrofa 1.

[323] Cf. Jean-Pierre Bayard, *Le feu*, París, 1958; sobre todo Jean-Louis Chrétien, *L'intelligence du feu. Réponses humaines à une parole de Jésus*, París, 2003, pág. 159 y otras. Este libro ofrece una intensa visión de conjunto sobre la tradición neotestamentaria, patrística y medieval de la metáfora del fuego (que también es mística, entre otras).

[324] CAB, estrofa 9.

[325] CB 9, 6.

[326] Cf. Baruc de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, ed. bilingüe latín-alemán de Wolfgang Bartuschat, Hamburgo, 1999, págs. 286-287. Todavía resulta más claro en la siguiente definición (*ibid.*, III, § 32, págs. 358-359): «El deseo es una avidez (*cupiditas*), formulado de otra manera, un apetito (*appetitus*) de poseer un objeto que es alimentado por el recuerdo de ese objeto y al mismo tiempo es inhibido por el recuerdo de otros objetos que excluyen la existencia del objeto anhelado».

[327] Cf. Karol Wojtyla, *La foi selon saint Jean de la Croix*, París, 1980, págs. 211 y ss.

[328] Cf. Alois M. Haas, «Unio mystica. Geschichte eines Begriffs», en *Mystik im Kontext*, *vid. sup.* n. 39, págs. 48-63.

[329] Bernahard Teuber, *Sacrificium Litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtkunst des heiligen Johannes vom Kreuz*, Múnich, 2003, pág. 159.

[330] *Ibid.*

[331] Cf. *ibid.*, pág. 161, n. 39.

[332] Tal como supone D. Yndurâin, *Aproximación a san Juan de la Cruz*, Madrid, 1990.

[333] José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*,

Barcelona, 1991, pág. 216, n. 17: «la avidez infinita del desear» (citado por Teuber, *vid. sup*. n. 329, pág. 161).

[334] Teuber, *vid. sup*. n. 329, pág. 161.

[335] *Ibid*., pág. 161.

[336] Giuseppe Ungaretti, *Gedichte*, ed. bilingüe italiano-alemán, trad. y postfacio de Ingeborg Bachmann, Fráncfort, 1961, págs. 6-7.

[337] *Ibid*., págs. 447-448.

[338] En esto sigo parcialmente a Haro Iglesias, *vid. sup*. n. 312, págs. 385 y ss.

[339] D 15. Con la *negación* de los *deseos* exigida aquí, no se trata de destruir los deseos del ser humano en una gigantesca autorretractación, sino de llevarlos a un orden correcto. Cf. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, ed. revisada y corregida con dos prefacios de Jean Baruzi (de 1924 y de 1931), París, 1999, págs. 458-489 (sobre todo acerca de la *négation initiale*).

[340] Salmos 81, 11: *Dilata os tuum, et implebo illud* [«Abre tu boca, y yo la llenaré»].

[341] Karl Matthäus Woschitz, *Fons vitae – Lebensquell. Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*, Friburgo, 2003; Robert H. W. Wolf, *Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum*, Gotinga, 2004.

[342] Cf. al respecto Jean Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques rhéno-flamands*, París, 1966, págs. 34, 49, 60 y ss., 76 y ss., 101, n. 6.

[343] Cf. Teuber, *vid. sup*. n. 329, págs. 499-502.

[344] Las lámparas de fuego que arden en las cavidades del alma del místico, iluminándolo, parecen ser desconocidas en la mística cristiana. Luce López-Baralt, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, 1998, págs. 211 y ss. (citado en la nueva edición alemana, vol. 5 [*vid. sup*. n. 311], pág. 114, n. 251), por contra, se ha remitido a pasajes de la mística sufí que pudieron haber obrado como trasfondo de la tradición. Para la interpretación completa de esta estrofa, cf. Baruzi, *vid. sup*. n. 339, págs. 723 y ss.; Joseph Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, 2 tomos, París, ²1938/1937, II, págs. 327 y ss.; Henri Sanson, *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, París, 1953, págs. 326 y ss.; Teuber, *vid. sup*. n. 329, págs. 500-502.

[345] Cf. la edición alemana, vol. 5, n. 279, págs. 127-128: «El *sentido espiritual* es el sentido interior y profundo que el autor designa en otro pasaje también como *sentido del alma*; cf. LB 3,69, donde él mismo aclara este concepto, y también en 2N 13, 1; 2N 17, 8; CA 7, 11, o bien CB 8, 1».

[346] Cf. Alois M. Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt, 1989, págs. 150-151, además de la 224 y ss., n. 12; «Mors mystica», en *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo (Suiza), ²1989, págs. 392-480; «Mort mystique», en *Geistliches Mittelalter*, Friburgo (Suiza), 1984, págs. 477-500.

[347] Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Fráncfort, 1999 [*Normas para el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Heidegger*, trad. Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000]. Su autor, que se remite a la «buena sociedad» para no tener que tomarse en serio la religión, y que sin embargo habla de religión constantemente en sus escritos, heredando o robando de la religión («Como todo el mundo sabe, "hablar de Dios" ha sido desterrado de las conversaciones de sobremesa en Europa desde hace más de ciento cincuenta años [...]»: Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Fráncfort, 2006, pág. 115 [*Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bertos, Siruela, Madrid, 2010]), se permite en el fervor de sus desinhibiciones literarias no sólo préstamos del diccionario de monstruosidades, sino también de la maledicencia torpemente «ilustrada» que reina por doquier en quienes se burlan de cualquier descripción.

[348] [Traducción de José M.ª Valverde en Shakespeare, *Teatro completo*, vol. II, Barcelona, 1968.] Que el dinero, ya desde el Nuevo Testamento, representa un problema religioso lo vuelven a tener en consideración entretanto los teólogos. Cf. Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Friburgo, 2004, págs. 124-165; *íd. Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Fráncfort, 2006.

[349] Peter Sloterdijk, *Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Fráncfort, 2005, pág. 413.

[350] Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 2004, págs. 368-369. Para Shakespeare, el dinero es «la divinidad visible» y «la puta común». La «fuerza divina del dinero reside en su *esencia* como ser genérico de los seres humanos, alienado, abandonado y que se enajena. Es la *facultad* enajenada de la *humanidad*». Para el tema del dinero a lo largo de su historia, cf. Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt, 2009; Christoph A. Weber-Berg, *Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung. Eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmels «Philosophie des Geldes»*, tesis doctoral, Zúrich, 2002.

Obras de Alois M. Haas publicadas en Ediciones Siruela

Visión en azul (1999)

Viento de lo absoluto (2009)

El Árbol del Paraíso

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

57. Ver lo invisible
Acerca de Kandinsky
Michel Henry
Traducción de MaríaTabuyo y Agustín López

58. Alquimia y religión
Los símbolos herméticos
del siglo XVII
Raimon Arola

59. La mirada interior
Escritoras místicas y visionarias
en la Edad Media
Victoria Cirlot y Blanca Garí

60. El esplendor de los frutos del viaje
Ibn 'Arabī
Edición y traducción de Carlos Varona Narvión

61. El Golem
Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial
Moshe Idel
Prólogo de Henri Naftali Atlan
Traducción de Florinda F. Goldberg

62. El Logos alejandrino
Agustín Andreu
Edición de Carlos Peinado Elliot
Prólogo de Gabriele Blundo Canto

63. Cábala y Eros
Moshe Idel
Traducción de Pablo García Acosta

64. Vida y visiones de Hildegard von Bingen
Th. von Echternach/H. von Bingen
Edición y traducción de Victoria Cirlot

65. Viento de lo absoluto
¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?
Alois M. Haas
Traducción de Jorge Seca

Fuera de colección

Diccionario de símbolos
Juan Eduardo Cirlot
Epílogo de Victoria Cirlot

¿Por qué algunos de los más destacados pensadores de la postmodernidad (Lacan, Foucault, Derrida, Lyotard, Vattimo, Agamben) han adoptado los lenguajes antes reservados a la religión y a la teología? En su último libro, Alois M. Haas trata de responder a esta pregunta desde muy diversos lugares y con este motivo despliega una fascinante historia espiritual de lo indecible. En diálogo con pensadores occidentales como Wittgenstein y los escépticos antiguos, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa o san Pablo así como con el pensador budista Nāgārjuna, comprueba sorprendentes coincidencias que despiertan la conciencia a problemas fundamentales de nuestro mundo.

Alois M. Haas (Zurich, 1934), eminente germanista de la Universidad de Zurich y doctor honoris causa por la Universidad de Friburgo, ha sido reconocido por sus estudios sobre mística alemana e hispánica, mística femenina y su estudio comparativo con el budismo zen. En Sirnela ha publicado también *Visión en azul. Estudios de mística europea*.



